...hma College; U.S.A.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

66. BAND 1942 2./3. HEFT
FRANZ WEGNER-VERLAG · WÜRZBURG

INHALT des 2./3. Heftes

G. Hartmann, Der Aufbau des Jakobusbriefes 63

Karl Rahner, „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament 71

Hugo Rahner, Antenna crucis II: Das Meer der Welt 89

A. Landgraf, Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre .. 119

B. Löwenberg, Die Erstausgabe des Rituale Romanum 1614 141

REZENSIONEN

J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (K. Prümm) 148

J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (K. Prümm) 150

A. Allgeier, Die Psalmen der Vulgata (J. Linder) 152

H. U. v. Balthasar, Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor; *Derselbe*, Kosmische Liturgie; *J. Loosen*, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Karl Rahner) 153

R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes (P. Bolkovac) 156

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament: *Zorell, Göttsberger, Bückers, Eising, Schulz, Schmidt, Kortleitner*, Festschrift Hans Vollmer, *Kalt* 162

Neues Testament: *Pieper*, Coniectanea Neotestamentica, *Reuß, Schick, Rabeneck, Thils, Bläser, Walter, Müller* 166

Kirchengeschichte: *Bechthum*, Thangmar, *Brink, Seppelt, Seidlmayer, Vincke, Hocks, Miller, Deißler, Schreiber, Hoffmann, Weigand, Fischer* 170

Moral- und Pastoraltheologie: *Jonkgans, Ziermann, Klein, Ammer*, Seelsorge im Aufbau, Aus christlichem Denken, *Schulte, Adam, Böckeler, Fischer, Salz, Grote, Beron, Schuck, Wirtz* 178

Literarischer Anzeiger 2*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band.

Herausgeber und Hauptschriftleiter: Dr. Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 8.

Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, Fernruf 2851.

Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei, GmbH., Würzburg, Echterhaus.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte): RM. 10.— ausschließlich Porto. Die Hefte sind auch einzeln erhältlich. Einzelpreis RM. 2.50.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel oder direkt durch den Verlag Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, bezogen werden.

Zahlungen sind zu leisten: Bayer. Staatsbank Würzburg, Postscheckkonto Nürnberg 4237, Konto „Deutschland" Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam, Postsparkasse Belgrad Nr. 68 295, Postscheckamt Bukarest Nr. 24 916, Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27 962, Postsparkasse Budapest Nr. 13 249, Banca Commerciale Italiana — Triest — Nr. 11 - 1538.

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung Dr. Jos. A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 8, zu richten.

DER AUFBAU DES JAKOBUSBRIEFES

VON GERHARD HARTMANN, FRANKFURT (M.)

1. Das Rätsel des gedanklichen Zusammenhangs

Vor Jahrzehnten hat H. J. Cladder in dieser Zeitschrift[1] dem Jakobusbrief eindringliche Untersuchungen gewidmet und ihm ein straff geordnetes Gedankensystem des Aufbaus zugewiesen. Eine Nachprüfung der Einzelheiten ergibt aber, daß die Rechnung nicht aufgeht. Der „Charakter einer Aphorismensammlung" (Blaß) scheint jeder gedanklichen Ordnung des Ganzen zu spotten. Auch M. Meinertz, der früher der Cladderschen Anordnung zugeneigt schien, billigt dem Brief in der letzten Auflage seiner „Einleitung in das Neue Testament" (1933) „ein geschlossenes Gedankensystem" nicht mehr zu (S. 280).

Die radikalste Leugnung einer gedanklichen Ordnung des Jakobusbriefs bedeutet die Annahme, das Ursprüngliche sei gar nicht ein christlicher Brief, sondern eine jüdische Schrift, deren Gedankenfolge durch christliche Interpolation gesprengt sei. Das hatte schon Spitta[2] darzutun unternommen, ohne doch über den Nachweis hinauszukommen, daß der Verfasser im AT ganz zu Hause ist. In neuer Zeit hat Arnold Meyer in einer anregenden und gründlichen Untersuchung[3] dasselbe mit neuen Beweismitteln versucht: Die ursprüngliche Gedankenordnung sei eine *in der Reihenfolge der Namen* des Patriarchen *Jakob und seiner 12 Söhne* gegebene *allegorische Deutung* seines und ihres *Lebens* gewesen nach Art des apokryphen jüdischen Buches der „Testamente der 12 Patriarchen", unter Verwertung Philonischer allegorischer Deutungen der Patriarchennamen und in Anlehnung an den Jakobssegen Gn 49. Dieses ursprüngliche Anordnungsprinzip der rein jüdischen „Jakobusschrift" habe in der Zeit des ausgehenden Paulinismus ein christlicher Bearbeiter durch Tilgung des speziell Jüdischen und der sprachlich-allegorischen Ausführungen verwischt, weil es „seinem Zwecke nicht diente". A. Meyer hat damit nicht nur auf die richtige Spur gewiesen, sondern auch in der Einzeldeutung einige wichtige Anhaltspunkte für die Feststellung des gedanklichen Weges in Jak gegeben, wie denn mit Recht die Kritik zugestanden hat, „daß manche Beziehungen überraschen und darum wirklich vom Verfasser beabsichtigt sein können"[4]. Nur hat er sich durch die vorgefaßte Meinung der jüdischen Grundschrift (die doch gerade erst gegen die einzige vorhandene und früh bezeugte und gestützte Überlieferung von dem christlichen Ursprung des Briefes zu beweisen gewesen wäre!) von der richtigen Spur abbringen und zur Annahme einer so verwickelten Idee verleiten lassen, als hätte in der ursprünglichen Anordnung sollen „geboten werden, was Name, Geschick und Familie Jakobs seinem Volk in der Diaspora heute noch durch das

[1] ZkTh 28 (1904) 37—57. 295—330.
[2] Der Brief des Jakobus (Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums II), Göttingen 1896.
[3] Das Rätsel des Jacobusbriefes (Beiheft 10 zur ZntW), Gießen 1930.
[4] Meinertz in der Theol. Rev. 30 (1931) 302.

63

DER AUFBAU DES JAKOBUSBRIEFES

VON GERHARD HARTMANN, FRANKFURT (M.)

1. Das Rätsel des gedanklichen Zusammenhangs

Vor Jahrzehnten hat H. J. Cladder in dieser Zeitschrift[1] dem Jakobusbrief eindringliche Untersuchungen gewidmet und ihm ein straff geordnetes Gedankensystem des Aufbaus zugewiesen. Eine Nachprüfung der Einzelheiten ergibt aber, daß die Rechnung nicht aufgeht. Der „Charakter einer Aphorismensammlung" (Blaß) scheint jeder gedanklichen Ordnung des Ganzen zu spotten. Auch M. Meinertz, der früher der Cladderschen Anordnung zugeneigt schien, billigt dem Brief in der letzten Auflage seiner „Einleitung in das Neue Testament" (1933) „ein geschlossenes Gedankensystem" nicht mehr zu (S. 280).

Die radikalste Leugnung einer gedanklichen Ordnung des Jakobusbriefs bedeutet die Annahme, das Ursprüngliche sei gar nicht ein christlicher Brief, sondern eine jüdische Schrift, deren Gedankenfolge durch christliche Interpolation gesprengt sei. Das hatte schon Spitta[2] darzutun unternommen, ohne doch über den Nachweis hinauszukommen, daß der Verfasser im AT ganz zu Hause ist. In neuer Zeit hat Arnold Meyer in einer anregenden und gründlichen Untersuchung[3] dasselbe mit neuen Beweismitteln versucht: Die ursprüngliche Gedankenordnung sei eine *in der Reihenfolge der Namen* des Patriarchen *Jakob und seiner 12 Söhne* gegebene *allegorische Deutung* seines und ihres *Lebens* gewesen nach Art des apokryphen jüdischen Buches der „Testamente der 12 Patriarchen", unter Verwertung Philonischer allegorischer Deutungen der Patriarchennamen und in Anlehnung an den Jakobssegen Gn 49. Dieses ursprüngliche Anordnungsprinzip der rein jüdischen „Jakobusschrift" habe in der Zeit des ausgehenden Paulinismus ein christlicher Bearbeiter durch Tilgung des speziell Jüdischen und der sprachlich-allegorischen Ausführungen verwischt, weil es „seinem Zwecke nicht diente". A. Meyer hat damit nicht nur auf die richtige Spur gewiesen, sondern auch in der Einzeldeutung einige wichtige Anhaltspunkte für die Feststellung des gedanklichen Weges in Jak gegeben, wie denn mit Recht die Kritik zugestanden hat, „daß manche Beziehungen überraschen und darum wirklich vom Verfasser beabsichtigt sein können"[4]. Nur hat er sich durch die vorgefaßte Meinung der jüdischen Grundschrift (die doch gerade erst gegen die einzige vorhandene und früh bezeugte und gestützte Überlieferung von dem christlichen Ursprung des Briefes zu beweisen gewesen wäre!) von der richtigen Spur abbringen und zur Annahme einer so verwickelten Idee verleiten lassen, als hätte in der ursprünglichen Anordnung sollen „geboten werden, was Name, Geschick und Familie Jakobs seinem Volk in der Diaspora heute noch durch das

[1] ZkTh 28 (1904) 37—57. 295—330.
[2] Der Brief des Jakobus (Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums II), Göttingen 1896.
[3] Das Rätsel des Jacobusbriefes (Beiheft 10 zur ZntW), Gießen 1930.
[4] Meinertz in der Theol. Rev. 30 (1931) 302.

INHALT des 2./3. Heftes

G. Hartmann, Der Aufbau des Jakobusbriefes 65
Karl Rahner, „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament 71
Hugo Rahner, Antenna crucis II: Das Meer der Welt 89
A. Landgraf, Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre ... 119
B. Löwenberg, Die Erstausgabe des Rituale Romanum 1614 141

REZENSIONEN

J. Thomas, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (K. Prümm) 146
J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (K. Prümm) 150
M. Allgeier, Die Psalmen der Vulgata (J. Linder) 152
H. U. v. Balthasar, Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor; Derselbe, Kosmische Liturgie; J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Karl Rahner) 153
R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes (F. Belkovac) 155

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament: Zorell, Göttsberger, Büchers, Eising, Schulz, Schmidt, Kurzkommentar, Festschrift Hans Vollmer, Kalt 162
Neues Testament: Pieper, Coniectanea Neotestamentica, Reuß, Schick, Bultmann, Thils, Bläser, Walter, Müller 166
Kirchengeschichte: Bockelmann, Thompson, Brink, Seppelt, Schlesinger, Dinkler, Hocks, Müller, Deißler, Schreiber, Hoffmann, Weigand, Fischer 170
Moral- und Pastoraltheologie: Janssens, Zürmann, Klein, Hamm, Seelsorge im Aufbau, Aus christlichem Denken, Schultz, Adam, Böcherer, Fischer, Salz, Grote, Beron, Schuck, Wirtz 175
Literarischer Anzeiger 2*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band.

Herausgeber und Hauptschriftleiter: Dr. Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seilergasse 3.

Verlag: Franz Wagner, Würzburg, Juliuspromenade 64, Fernruf 2831.

Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei, GmbH., Würzburg, Echterhaus.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte): RM. 10.— ausschließlich Porto. Die Hefte sind auch einzeln erhältlich. Einzelpreis RM. 2.50.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel oder direkt durch den Verlag Franz Wagner, Würzburg, Juliuspromenade 64, bezogen werden.

Zahlungen sind zu leisten: Bayer. Staatsbank Würzburg, Postscheckkonto Nürnberg 4257, Konto „Deutschland" Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam, Postsparkasse Belgrad Nr. 68 295, Postscheckamt Bukarest Nr. 24 916, Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27 062, Postsparkasse Budapest Nr. 13 249, Banca Commerciale Italiana — Triest — Nr. 11 - 1588.

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung Dr. Jos. A. Jungmann, Wien I/9, Seilergasse 3, zu richten.

Mittel der Allegorie zu sagen haben" (S. 299). Tatsächlich kann denn auch trotz aller Künsteleien von dem Nachweis einer *Durch*führung dieser Idee nicht die Rede sein.

2. Die Lösung des Rätsels

Die Sache liegt in Wirklichkeit viel einfacher. Der christliche Verfasser Jakobus[5] hat seine briefliche Paränese, in der er zu den Christen wie ein Vater zu seinen Söhnen spricht, an die in Gn 29, 32—35, 18 gegebenen und jedem Juden sicher geläufigen Erklärungen des Namens der 12 Söhne angeknüpft, indem er *jedesmal* die Inhaltsdeutung *wie ein Stichwort* benutzt, zu dem er dann — kurz oder lang, je nachdem er zu dem betreffenden Thema wenig oder viel auf dem Herzen hatte — einiges ausführt (daher wird sich gerade aus den längeren Ausführungen zu einem Stichwort (= Namensdeutung) leicht ersehen lassen, welches die seelische Lage seiner Adressaten *im ganzen* und was demgemäß seine eigene Absicht im allgemeinen bei der Abfassung des Briefes gewesen ist!). Die sich ergebende außerordentliche Verschiedenheit in der Länge der 12 Abschnitte mag unserer modernen Auffassung eines Einteilungsprinzips sonderbar vorkommen, ist aber dem semitischen Empfinden offenbar gar nichts Verwunderliches[6] und hat ihr unmittelbares Vorbild im Jakobssegen Gn 49, in dem Ruben und Issachar das Dreifache, Juda und Joseph gar das Achtfache und Neunfache des Segensspruches über Gad, Asser und Naphthali haben.

So verblüffend einfach diese Einteilung erscheint, sie ist doch vollständig, ohne jede Ausnahme, genau nach der Reihenfolge der Patriarchennamen und ihrer Deutung Gn 29, 32—35, 18 und ist ungekünstelt durchzuführen. Das soll im folgenden zugleich mit der gedanklichen Analyse des Briefes gezeigt werden.

3. Einteilung und Gedankenfolge des Briefes

Einleitung: Absender, Adressaten („den 12 Stämmen" besagt nicht nur die *Gesamtheit* des neuen Israel „in der Zerstreuung" — der tatsächlichen Stammeseinteilung der Juden widerspricht ja die Zahl! —, sondern nennt wohl auch das *Einteilungsprinzip* für die folgende Ermahnung!), Gruß mit Stichwortverbindung zum Folgenden (χαίρειν — χαράν).

1,2—18 I. R^{e}uben, „Der Herr hat *angesehen mein Elend*" ראה יהוה בעניי (Gn 29, 32)*. Der Abschnitt beginnt sofort mit der Anrede ἀδελφοι μου und schließt in den Schlußworten 16—18 mit ἀδελφοί μου ἀγαπητοί und dem eindringlichen Gedanken als Warnung (μὴ πλανᾶσθε), irgendetwas anderes als Quelle des wirklich Guten anzusehen denn den „Vater der Leuchten" (τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, womit unter Entlehnung des Wortes φῶτα aus Ps 135, 7 offenbar die Christen als Leuchten am Himmel der neuen Schöp-

[5] Wir sehen ab von der Streitfrage, ob nur „Herrenbruder" oder auch Apostel!

[6] Vgl. die Längenverschiedenheit der in *Alphabet-Ordnung* folgenden Strophen von 1 Zeile bis zu 10, ja 24 Zeilen innerhalb *desselben* „Piut" beim synagogalen Gottesdienst; J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1910, S. 291.

* Aus drucktechnischen Gründen unterbleibt die Punktierung bei den hebräischen Texten.

fung gemeint sind; vgl. Mt 5, 14); dieser Vater ist selbst *das* Licht, das niemals ab- oder zunimmt oder überschattet wird, während wir, obwohl φῶτα, doch geschaffene Lichter und wandelbar sind, und so erfahren *wir* zwar das Los der irdischen Veränderlichkeit, aber *Er*, der uns zu einer ἀπαρχή (wie es einst Ruben war) seiner Schöpfung im Schoß trägt und der Welt durch die Wahrheitsoffenbarung (λόγος = Offenbarungsspruch im Sinn der Propheten: *dabar)* schenkt und zwar mit (göttlichem) Willen und unter Bevorzugung — auch das heißt βουληθείς! — schenkt, *er* ändert seine Liebe und Sorge nicht, auch wenn Prüfung über uns kommt (und es unserer Ungeduld so vorkommen könnte!). — Auf diese Weise faßt unser Verfasser seine Lehre zur Frage „Warum das Elend in der Welt?" noch einmal zusammen, also alles, was er vorher ausgeführt hat, daß nämlich *Elend als äußeres Geschehnis* und als (äußere) *Prüfung* (1, 2: πειρασμός), d. h. als Anlaß zu Bewährung und Vervollkommnung, nicht schlimm ist, sondern recht, d. h. im Licht von oben betrachtet, Gegenstand unserer Freude (1, 1—1, 12) und Seligpreisung sein soll. Was wir dazu, d. h. um uns zu bewähren, von außen her brauchen, was uns noch fehlt (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι 1, 4, εἰ δέ τις . . . λαίπεται 1, 5 = Wortassoziation!), das gibt Gott uns gern, wenn wir bitten, und tadelt uns nicht ob unseres Mangels (1, 5).

Der *Herr sieht* also *unser Elend an;* nur müssen wir vertrauen und dieses Vertrauen darf und wir selbst dürfen nicht eine „doppelte Seele" haben (1,8), in dem zweifachen Sinn nicht, daß wir nämlich weder im Vertrauen irre werden noch auf einen anderen, auf Irdisches vertrauen. Gerade der Niedriggestellte soll seiner Erhöhung (durch Gott; s. oben zu 1, 18) vertrauen und sich rühmen, der Hochgestellt-Reiche aber seiner (Selbst-) Erniedrigung (1,9).

Das *Elend als innere Prüfung* oder Versuchung oder als Anreiz zu Sünde (πειράζεσθαι) aber kommt nicht von Gott, sondern von uns selbst — insofern darf sie also *nicht als Gegengrund* dagegen angeführt werden, daß „der Herr mein Elend ansieht". Sie kommt aus der Begierlichkeit, die wie in ihrem Schoß die Sünde trägt und sie als Tod zum Leben gebiert (1, 13—15). Im Gegensatz dazu wird dann, wie oben gezeigt, von Gott das Bild vom Schoß gebraucht (ἀποκύει: 1, 18), aus dem er uns als „Leuchten" und „Erstlinge" seiner (neuen) „Schöpfung" zur Welt bringt, und dieser Schoß ist das „Offenbarungswort der Wahrheit" (1, 18).

19–25 II. Šimᵉôn, „es *hat gehört* Jahve" (Gn 29, 33). Der Abschnitt beginnt mit dem Stichwort „hören" (ἀκοῦσαι 1, 19) und bringt den doppelten Gedanken, daß man eher *hören* als reden soll, zumal da Reden leicht Ausdruck des Zornes sein kann (1, 19 f), daß aber das Hören ein fruchtbares Aufnehmen des Wortes sein und uns aus Hörern (ἀκροατής dreimal: 1, 22. 23. 25) zu Vollbringern machen soll, die selig zu preisen sind.

26–27 III. Levi, „er wird mir *zugetan sein*" (Gn 29, 34 im Niph. von לוה, doch war der Name selbst im Hebr. (לוי) wie im Aram. (לוי) längst zur Amtsbezeichnung geworden für den Diener des Heiligtums). Der kleine Abschnitt, der auch keine Anrede enthält, beginnt sofort mit dem *Stichwort* θρησκός („Kultdiener", „Gottesdiener") und bringt in Stichwortverbindung der beiden Verse zweimal θρησκεία, um zu erklären, daß der wahre

„Gottesdienst" und die wahre „Gottzugehörigkeit" darin besteht, seine Zunge zu beherrschen, nicht den Gelüsten des eigenen Herzens nachzugehen und die Liebeswerke vor dem zu üben, der „Gott und Vater" ist, sich vor der Befleckung der Welt zu bewahren. — dieses Letztere wohl mit Anspielung auf die Mahnung an die Leviten Is 52, 11: „Brecht auf! Brecht auf! Zieht aus von dannen, rührt nichts Unreines an! Zieht weg aus ihrer Mitte, reinigt euch, *die ihr die Geräte des Herrn tragt!*"

2,1–11 IV. Jᵉhûda, „ich will *rühmen* den Herrn" (Gn 29, 35: יהדה). Der größere Abschnitt beginnt sofort mit dem Stichwort „Ruhm", δόξη in der, auf den ersten Blick merkwürdig anmutenden, Verbindung τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, die aber in der Absicht, den Inhalt dieses Abschnittes sofort durch das Stichwort „Ruhm" zu kennzeichnen eben ihre einfache Erklärung findet. Von Ruhm, Ehre, Ansehen und von der (falschen) Rücksicht auf Ruhm vor den Menschen (προσωπολημψία 2, 1 — προσωπολημπτέω 2, 9) hat der Verfasser Dinge zu sagen, die ihm wieder besonders am Herzen liegen. Darum ist dieser Abschnitt länger und bringt auch wieder die eindringlich wirkende Anrede zweimal (ἀδελφοί μου 2, 1; ἀ. μ. ἀγαπητοί 2, 5) — beides im Gegensatz zum II. und III. Abschnitt —, scheint auch inhaltlich an Wärme zu gewinnen, indem er auf die „Verheißungen" (ἧς ἐπηγγείλατο 2, 5) und den „Losanteil" der βασιλεία (2,5) und auf das dem entsprechende „königliche Gesetz" (2, 8) zu sprechen kommt.

Gleich zu Beginn ist der Glaube an den „Herrn des *Ruhmes*" (vgl. Gn 29, 35 „ich will rühmen den *Herrn*") gegenübergestellt der Rücksicht auf Person und Ansehen, also auf eitle Ehre. *Wahre* Auszeichnung, Auserwählung und Reichtümer gibt Gott, vor dem Äußeres nicht gilt. Die äußerlich Geehrten und Reichen aber sind vielfach gerade Feinde des „herrlichen Namens" (2,7). Die genannten inneren Reichtümer Gottes im Menschen, auch im Armen, achten, das ist „Erfüllung", „Vollendung" des „königlichen Gesetzes" der Liebe (Lev 19, 18), während die Rücksicht auf äußeres Ansehen ebenso im „Gesetz" (Dt 1, 17) als Sünde gegen Gott gebrandmarkt ist (da „das Gericht Gottes Sache" — was hier noch nicht zitiert wird, da es Gegenstand des folgenden Abschnittes sein soll!). Übrigens bedeutet: *ein* Gesetz Gottes übertreten, *das* ganze Gesetz übertreten. Mit dem in Gedanken zurückbehaltenen Satz aus Dt 1, 17 ist auch schon die innere Verbindung zum Folgenden gegeben.

2,12–26 V. Dan, „(Gott hat mir) *Recht geschafft*" (Gn 30, 6: דין). Der ganze Abschnitt wird auch formal durch das Stichwort κρίνεσθαι und κρίσις eingeführt, wobei das Stichwort des vorhergehenden Abschnitts mit κατακαυχάω „rühmen (wider)" (2, 13) als Verklammerung abschließend gebracht wird, wie es noch wiederholt in den späteren Abschnitten der Fall sein und wie insbesondere gleich der folgende VI. Abschnitt verklammernd und abschließend sofort zu Beginn nochmals das Stichwort κρίμα unseres V. Abschnitts bringen wird (3, 1)[7]. Hier spricht der Verfasser von dem *Gericht*,

[7] Vgl. die Behandlung dieser Eigentümlichkeit semitischer Rede- und Darstellungsart und den Nachweis derselben in der Kompositionstechnik des Mk in meinem Buch „Der Aufbau des Markusevangeliums usw." (Neutest. Abhandl. XVII, 2—3, Münster 1936) S. 12—15. 62 ff. 67. 69. 70. 72. 81. 83.

welches durch „das Gesetz der Freiheit" über die Glaubenden ergehen wird, die nicht aus dem Glauben die Tat hervorgehen lassen, besonders die Tat der Liebe und des Erbarmens (2, 12). Erbarmen allein kann sich auch rühmen, über das Gericht obzusiegen. Und nun folgt mit der Anrede ἀδελφοί μου die berühmte eindringliche Mahnung, den Glauben durch Werke lebendig (— nicht „tot" und „unbrauchbar" —) sein zu lassen mit den bekannten Beispielen aus dem Alten Testament. Weder „das Gesetz der Freiheit" noch die „Rechtfertigung" Abrahams und der Rahab braucht dabei die besondere paulinische Fragestellung vorauszusetzen; denn schon Philo bezeichnet „die nach dem Gesetze leben" als „Freie", worauf schon A. Meyer a. a. O. S. 154 hingewiesen hat, und auch Jesus Sirach versagt dem θυμὸς ἄδικος das δικαιωθῆναι (Sir 1, 22).

18–12 VI. Naphthali, „ich habe *Kämpfe* Gottes *gekämpft* gegen meine Schwester und habe obgesiegt" (Gn 30, 8 im Niphal von נפתל, auch aram. und syr. als „*verkehrt sein*", „*Dummheiten* machen" im Gebrauch, also genau = πταίω). Der Verfasser bringt sofort das Stichwort „*Verkehrtheiten* machen" in dem πταίομεν (3, 2) und nimmt es dann in den Synonymen ἐριθεία (3, 14. 16), πόλεμοι und μάχαι (4, 1), μάχομαι und πολεμεῖν (4, 2) durch den ungewöhnlich langen Abschnitt hindurch immer wieder auf, gleichsam um anzudeuten, daß es ihm immer noch um die Deutung des Namens Naphthali geht. Seine Aufmerksamkeit richtet sich dabei ebensowohl auf den *Inhalt* der „Verkehrtheiten" und „Kämpfe" als auch auf den *Ton* des Triumphes und der Überhebung, in dem Rachel Gn 30, 8 von ihren „Kämpfen" *gegen* die Schwester als von ihren „Gotteskämpfen" spricht und damit prahlerisch und selbstsüchtig Gott zu den eigenen Interessen gegen den Mitmenschen herabzieht, im selben Atemzug „Gott preist und den Mitmenschen verflucht, der doch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist" (3, 9). Gerade solcher Übermut quält offenbar den Verfasser ganz besonders. (Daher auch die immer erneute Hervorkehrung der Begriffe: „sich rühmen *gegen*" (3, 14), „sprechen *gegen*einander" (4, 11: dreimal), „Bitterkeit" (3, 11. 14), „Eifersucht" (3, 14. 16—4, 2), „Übermut" (4, 6), γέλως und χαρά (4, 9) und ihrer Gegensätze „Sanftmut" (3, 13), „Selbstmäßigung" (3, 17), „Demut" (4, 6. 10), „Erbarmen" (3, 17 u. 4, 9), „friedfertig" (3, 17), „Friede" (3, 18: zweimal).)

Welcher *Art* sind nun also zunächst die „Verkehrtheiten", „Kämpfe", „Streitereien", die der Verfasser bekämpft? Den Lehrer und Bekehrer spielen mit vielen Worten, mit der Zunge, die so leicht ungezügelt wird und Unheil anrichtet (3, 1—12) in Übereifer und Eifersucht, die bitter werden, Streitsucht, Herabsetzung (3, 14) und Tadelsucht (4, 11) statt durch gute Werke (3, 13) und besonders durch Übung der Liebe zu belehren (3, 17)[8]. In immer neuen Bildern und Vergleichen, die ihr Beträchtliches zur übermäßigen Länge des Abschnitts beitragen, geht er gegen diese „Verkehrtheiten" und „Streitereien" an und wendet sich hier schon dagegen, daß man sich darauf noch etwas zugute tut, sich „weise" dünkt und „an Wissen überlegen" (3, 13), als ob das die echte „Weisheit" sei (3, 13. 15. 17);

[8] Man denkt unwillkürlich an das Herrenwort Mt 23, 6. 7. 15 gegen den ehrsüchtigen Eifer und die Proselytenjagd der „Lehrer" in Israel.

aber das ist nicht „Weisheit von oben", sondern „irdische, vitale, dämonische Weisheit" (3, 15). Dreimal erscheint hier das eindringlich bittende ἀδελφοί μου (3, 1. 10. 12).

Dann geht der Verfasser auf die *tiefste Ursache* dieser „Kämpfe" (4, 1. 2) ein und stellt sie bloß: Es ist das Obsiegen der eigenen selbstischen Interessen, der „Gelüste" (4, 1—3), und damit das Zurücksetzen Gottes hinter die „Freundschaft der Welt" (4, 4) und Ehebruch gegen Gott, den Eheherrn der Seele (4, 4; vgl. Mt 12, 39; 16, 4; Mk 8, 38), der doch eifersüchtig darüber wacht, daß der Mensch ihm allein gehört (4, 5 ff). Wieder fällt das Wort von den „Doppelseelen" (8, 8): Sie wollen Gottes sein und entfernen sich doch von ihm mit unreinen Händen und ungeheiligten Herzen, in Übermut und Selbsterhebung (4, 7—9); sie glauben dem Gesetz zu dienen und richten doch das Gesetz selbst; indem sie gegen die Bruderliebe fehlen (4, 10—12) und setzen sich damit gegen Gott selbst, der allein Richter ist (vgl. Mt 7, 1 u. 18, 23—35). Während dieser ernsten Ausführungen erscheint nur noch einmal das knappe ἀδελφοί (4, 11).

4,13–17 VII. G a d, *„Wohlan!"* *„Glückauf!"* „Geh' wohl!" (Gn 30, 11: בגד oder בא גד nach den Hss., konj. = bo' gad, das erste und das letzte = ἄγε νυν. Doch konnte im Spätaram. und Syr. auch der Name Gad allein als Imper. von *n^{e}gad* = ziehen gedeutet und mit ἄγε νυν übersetzt werden. [Vgl. P. I. B r u n, Dictionarium syriaco-latinum, der *g^{e}dw* mit „eja age!" wiedergibt].) Das Stichwort ἄγε νυν = *„wohlan!"* „glückauf!" beginnt — wohl ironisch: „glückauf!" ihr, die ihr sprecht: heute oder morgen werden wir uns aufmachen usw." — den kleinen Abschnitt und erscheint dann wiederum abschließend und verklammernd im ersten Satz des folgenden Abschnitts — die beiden einzigen Vorkommen im ganzen NT. Getadelt wird ein Sich-„Glückauf"-Zurufen im heidnischen Sinn — vgl. Is 65, 11: „ihr, die ihr zugerichtet dem Gad (= Glücksgott) einen Tisch!" —, ein rein irdisches Plänemachen ohne demütiges Sichergeben in Gottes Willen, jener menschliche Übermut, der es verabsäumt, das „Glück" zu nutzen, um Gutes zu tun.

5,1–3 VIII. A s e r, „Ich *glückliche!*" „mich werden *glücklich preisen*" (Gn 30, 13: אָשַׁר, welches um so leichter mit dem im Volksempfinden begrifflich so naheliegenden, Verb עשׁר, Nomen עָשִׁיר = „reich", aber auch „Frevler" gleichgesetzt wird, da gerade im Aramäischen א und ע wechseln!). Nach dem an Abschnitt VII anschließenden ἄγε νυν folgt sofort das *Stichwort* οἱ πλούσιοι, „ihr *Reichen*", „ihr Frevler". Der Verfasser bleibt also in demselben Ideenkreis, wenn er sich fast heftig gegen das Sichverlassen auf den Reichtum und seine Vergänglichkeit wendet, zumal im Angesicht des „Endes der Zeiten" (5, 3: „ihr fangt an Schätze zu sammeln — Aoristus ingressivus! — am Ende der Tage"). Auch für das folgende Abschnittchen bleibt er in demselben Gedankenkreis.

5,4–6 IX. J i s s a c h a r, „meinen *Lohn* hat mir Gott gegeben" (Gn 30, 18: שָׂכָר = Lohn [des Lohnarbeiters]). Mit dem Stichwort *Lohn*, μισθός, beginnt der kleine Abschnitt einen heftigen Vorwurf, aus vielen Stellen des AT entlehnt, gegen die Mächtigen und Wohlhabenden, die den Lohnarbeiter um seinen Verdienst schädigen. Die Abschnitte VII, VIII und IX sind wie

ein Wehruf gegen den Übermut im allgemeinen, machen aber nicht den Eindruck, Mißstände unter den Christen selbst treffen zu wollen, wie schon B. Weiß (Das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen [1907²], zur Stelle 4, 13 ff) gesehen. Das ἀδελφοί kommt in den drei Abschnitten nirgends vor!

X. Sebulûn, *„ertragen* wird mich mein Mann" (Gn 30, 20: זבל, das einzige Vorkommen im AT, unsicher in seiner Herkunft, ohne Parallelen in den verwandten Sprachen, daher auch umstritten in seiner Bedeutung, während das Substantiv זבל, ebenfalls unsicher in seiner Herkunft, bei seinem fünfmaligen Vorkommen fast immer als „Wohnung" erklärt wird, möglicherweise „Hütte" bedeutet, vielleicht von der Form der *Korb*hütte (assyr. *zabbilu* = Korb, und so auch im Syr.) hergenommen? Offenbar hat es der Verfasser — nach dem Gesagten sehr verständlich! — gleichgehört und gleichgesetzt dem hebr.-aram.-syr. סבל (assyr. *zabâlu)* = *tragen* (von einer Last), ertragen, geduldig hinnehmen!). Mit dem Stichwort *„Geduld haben!"* beginnt der Abschnitt (5, 7: μακροθυμήσατε), und bringt es dann immer wieder (5, 7 u. 8 — μακροθυμία 5, 10, auch als ὑπομένω und ὑπομονή 5, 11) in einer einzigen Ermahnung zum Ertragen in Geduld bis zur Parusie, die nahe ist (5, 7. 8. 9) unter Hinweis auf das Beispiel der Propheten, Jobs und den „Ausgang des Herrn" (5, 11). Im auffälligen Gegensatz zu den drei Abschnitten vorher wiederholt er auch dreimal in dem kurzen Abschnitt die Anrede ἀδελφοί.

XI. Jôseph, *„hinzufügen* möge der Herr" (Gn 30, 24). Das ist die wohlbekannte *Schwur*formel des AT, die den Verfasser zu einer kurzen, kräftigen Warnung vor jedem überflüssigen Schwur (μὴ ὀμνύετε) veranlaßt mit eindringlichem ἀδελφοί μου, indem er fast genau das Herrenwort Mt 5, 34 ff aufnimmt.

XII. Ben-ônî, „Sohn meiner *Leiden*" (Gn 35, 18: בן—אוני, wobei zu beachten, daß און sowohl „Leiden" als auch *„Sünde"* bedeutet!). Mit dem Stichwort *„Leiden"* beginnt der Abschnitt (5, 13: κακοπαθεῖ τις = „erleidet einer Leid"), und von *Leid*, insbesondere Krankheit, und *Sünde* handelt der ganze Abschnitt. Er schließt auch mit dem Stichwort און *Sünde* (5, 20): πλῆθος ἁμαρτιῶν.

4. Folgerungen

Als erste und sichere Folgerung aus dieser Anordnung und Gedankenfolge ergibt sich die völlige *Einheitlichkeit* des Jakobusbriefes. Genau nach der Reihenfolge der zwölf Söhne jenes ersten Jakob sind zwölf Abschnitte von Ermahnungen und Warnungen jeweils an die Deutung jedes Namens angeknüpft und zwar so, daß dann jeder Abschnitt, so verschieden lang er sein mag, auch in sich ganz getragen wird durch die Grundgedanken der betreffenden Namensdeutung.

Freilich ergibt sich, daß die formelle Anknüpfung der Paränese jeweils an die Deutung des Namens durch *stichwort*artige Verbindungen mittels des Hauptbegriffes in dieser Deutung erst ganz deutlich erkennbar werden konnte, wenn durch das den Abschnitt einführende Stichwort auch lautlich etwas von dem Namen anklang. Mit anderen Worten — und das ist die

zweite Folgerung aus obiger Erkenntnis — es müßte die Frage erneut geprüft werden, ob das Schreiben nicht doch, wie einst J. Wordsworth wollte[9], ursprünglich in *aramäischer Sprache*[9] abgefaßt war. Weder das bekanntlich „gute" Griechisch des Briefes noch die Zitate nach der Septuaginta noch Stichwortverbindungen wie χαίρειν — χαρά (1, 1. 2) brauchten, allgemein betrachtet, gegen die Möglichkeit zu sprechen. Eine ganze Reihe von Beispielen gutgriechischer Sprache könnten ebenso wie Zitate aus LXX auf Rechnung des Übersetzers gehen — später hat man sich oft genug bei Übersetzungen von Abhandlungen für die Zitate der Heiligen Schrift einfach der vorhandenen und eingebürgerten Übersetzungen bedient —, aber auch Stichwortverbindungen können bei etwas freier Übertragung oft leicht nachgebildet werden, wie das genannte Beispiel etwa ein zweimaliges *salóm* wiedergeben könnte. Natürlich soll mit diesen allgemeinen Bemerkungen die reichlich verwickelte Frage nicht entschieden werden. Sie sei nur erneut gestellt.

[9] Studia biblica I, Oxford 1885, S. 141 ff. — An hebräischen Urtext wird man kaum denken können, es sei denn, daß das Schreiben an einen eng begrenzten Kreis, eigentliche διδάσκαλοι, Rabbis, gerichtet gewesen wäre.

„GOTT" ALS ERSTE TRINITARISCHE PERSON IM NEUEN TESTAMENT

VON KARL RAHNER

I. Die Fragestellung

Die Frage, die wir in diesem Aufsatz uns stellen, ist in einer eigentümlichen Verschränkung bibeltheologisch und dogmatisch zugleich; dogmatisch insofern, als wir die kirchlich definierte Lehre von der Trinität voraussetzen und insofern mit Begriffen arbeiten, die über das unmittelbar und ausdrücklich im NT Gegebene hinausgehen. Bibeltheologisch ist unsere Frage, insofern wir nach dem Begriffsinhalt eines Wortes fragen, soweit es im NT vorkommt. In dieser eigentümlichen Fragestellung also wird hier untersucht, wer gemeint sei, wenn im NT von ὁ θεός die Rede ist. Die Aufgabe dieser Untersuchung ist also nicht, die ntl. Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes darzustellen. Diese wird vielmehr als Glaubenslehre hier einfach vorausgesetzt. Es ist somit auch für uns hier schon gegeben, daß der Inhalt der kirchlichen Glaubenslehre von der Dreipersönlichkeit Gottes in der Einheit des einen und selben Wesens auch im NT, wenn auch in anderen und einfacheren Formeln vorhanden sei. Es handelt sich infolgedessen nicht um die Frage, ob diese im NT genannten drei, πατήρ, υἱός, πνεῦμα ἅγιον, nach dem NT voneinander unterschieden und dennoch identisch mit dem von ihnen gemeinsam besessenen göttlichen Wesen seien. Wir fragen vielmehr unter Voraussetzung alles dessen, wer von diesen dreien gemeint sei, wenn das NT von ὁ θεός spricht.

Von der Begrifflichkeit der Schultheologie her besteht unter Voraussetzung der Trinitätslehre an sich (d. h. wenn der Sprachgebrauch des NT als mit dem der Theologie übereinstimmend vorausgesetzt wird) keine echte Frage mehr: Wort und Begriff „Gott" bezeichnet *(significat)* die Person, der das göttliche Wesen zu eigen ist; und „Gott" kann darum stehen *(supponitur)* für jede der drei göttlichen Personen, die im Besitze dieses Wesens sind, oder „Gott" kann auch stehen für alle drei Personen zusammen. Wenn also z. B. der Logos „Sohn Gottes" genannt wird, so s t e h t hier „Gottes" für den Vater, insofern er eben eine der göttlichen Personen ist, weil „Gott" für jede der drei göttlichen Personen stehen kann, und weil hier in diesem Ausdruck „Gott" nur für den Vater stehen kann, da allein der Vater einen Sohn hat. Oder wenn gesagt wird: Gott schafft die Welt, so s t e h t wieder nach der Begrifflichkeit der lateinischen Theologie „Gott" für die göttliche Person, und zwar diesmal für die drei Personen zusammen, insofern sie wegen der Einheit des Wesens ein Gott und so wegen der Einheit ihres Wirkens nach außen ein Ursprung der Welt sind. „Gott" ist insofern für das schultheologische Verständnis ein, wenn wir es so ausdrücken dürfen, bezüglich der Personalität allgemeiner Begriff und kann darum für jede der drei Personen einzeln und für alle

drei zusammen supponieren'. Es soll nun natürlich auch hier nicht bestritten werden, daß eine solche Auffassung des Begriffes und Wortes „Gott" möglich und legitim und auf die Dauer unvermeidbar ist. Aber immerhin bleibt noch die Frage, ob das auch der Sprachgebrauch des NT ist. In der Terminologie der scholastischen Logik ausgedrückt muß die Frage lauten: S t e h t im NT ὁ θεός nur oft für den Vater und steht es noch viel öfter für den dreifaltigen Gott im allgemeinen, indem ὁ θεός bloß das konkret existierende und subsistierende Wesen Gottes bezeichnet, oder b e z e i c h n e t ὁ θεός im NT immer den Vater und steht es nicht bloß oft für ihn? Wir behaupten: Ὁ θεός b e z e i c h n e t im NT die erste Person der Trinität und steht nicht bloß oft für sie; und zwar gilt das für alle Fälle, wo nicht aus dem Zusammenhang deutlich eine andere Bedeutung von ὁ θεός sich offenbart. Diese wenigen Ausnahmefälle sind kein Beweis für den Satz, daß ὁ θεός für den Vater bloß supponiere, ohne selbst ihn schon zu signifizieren.

Diese Frage ist nicht bloß eine Frage einer überspitzten Wortlogik. Gewiß wird es viele Fälle geben, in denen eine ntl. Aussage über Gott in ihrem sachlichen Gehalt letztlich die gleiche bleibt, mag nun diese unsere Frage so oder so entschieden werden; einfach deshalb, weil in vielen, ja in den meisten Fällen eine solche Aussage über ὁ θεός, auch wenn sie ausdrücklich nur über den Vater geht (nämlich in der Annahme, daß ὁ θεός überall den Vater b e z e i c h n e t und darum auch nur für ihn steht), sachlich eine Aussage über den Sohn und Geist implizit enthält. Aber wenn die Aussagen über ὁ θεός ausdrücklich sich nur auf den Vater beziehen, so ist jedenfalls viel genauer zu prüfen und streng zu beweisen, daß sie wirklich auch eine Aussage über die anderen Personen implizieren. Wenn wir z. B. im NT „Kinder Gottes" genannt werden, so erhebt sich die Frage, ob damit schon ausdrücklich gesagt ist, daß wir Kinder der drei göttlichen Personen, also von vornherein und zu gleichen Rechten Kinder des Sohnes und Kinder des Heiligen Geistes genannt werden, oder ob wir nur ausdrücklich Kinder des Vaters im trinitarischen Sinne genannt werden. Im zweiten Fall wäre dann noch ausdrücklich zu fragen, ob damit doch auch wenigstens implizit gesagt sei, daß wir auch Kinder des Sohnes und Kinder des Heiligen Geistes seien, oder ob das aus dieser Aussage nicht gefolgert werden könne. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß eine solche Frage dann in das Problem hineinführt, ob durch die Gnade zwischen uns und den drei göttlichen Personen nicht-appropriierte, jeder der drei Personen eigentümliche Beziehungen bestehen. Wenn auch diese Frage in dieser Untersuchung nicht behandelt wird, so bedeutet unsere Fragestellung doch eine unerläßliche Voraussetzung für das genannte Problem und zeigt sich so schon an diesem Einzelbeispiel in ihrer sachlichen Bedeutung.

[1] Natürlich ist die „Allgemeinheit" dieses Begriffes richtig zu verstehen: Ein wirklich allgemeiner Begriff ist nur dort gegeben, wo auch die durch den konkreten Begriff *in obliquo* bezeichnete Form (das Wesen) multiplizierbar ist; und auch bezüglich der Personalität ist die Allgemeinheit nur in dem Sinn gemeint, in dem überhaupt von der letzten, konkreten und unmitteilbaren Einmaligkeit eines subsistierend Seienden ein „allgemeiner" Begriff gebildet werden kann.

Aber auch von der Lösung des genannten Problems abgesehen, hat unsere Frage eine sachliche Bedeutung hinsichtlich der kerygmatischen Richtigkeit des theologischen Redens. Nicht jede objektiv wahre Aussage ist auch kerygmatisch richtig. Es ist z. B. sachlich wahr, daß Jesus, wenn er als Mensch betet, objektiv zu den drei göttlichen Personen betet, dennoch wäre es kerygmatisch nicht richtig, wollte man viel davon reden, daß Jesus den Sohn Gottes anbetet. Wenn daher gefragt wird, welches theologisch wahre Reden auch kerygmatisch richtig sei, wird man sich immer wieder (wenn auch nicht einzig) an der Sprechweise des NT zu orientieren haben, weil nur so die Gefahr vermieden wird, daß unser Sprechen für das immer endliche Bewußtsein des Menschen Dinge in den Vordergrund rückt, Verbindungslinien und Zusammenhänge betont, durch die die wichtigere, für das Heilswirken entscheidendere Sicht der geoffenbarten Wirklichkeit verdeckt oder wenigstens in den Hintergrund gerückt wird. Wenn z. B. immer nur zu Gott im allgemeinen oder zu den drei göttlichen Personen in gleicher Weise gebetet würde, könnte die mittlerische Stellung Christi vielleicht noch theoretisch gewußt werden, sie könnte aber im religiösen Lebensvollzug auf die Dauer nicht mehr die Bedeutung bewahren, die ihr tatsächlich zukommt. Aus diesen Gründen einer nicht bloß objektiv wahren, sondern auch kerygmatisch richtigen Sprechweise ist es von Wichtigkeit, den Sprachgebrauch des NT genau zu beobachten. Und daß in dieser Hinsicht der Sprachgebrauch des Wortes „Gott" dann von besonderer Bedeutung ist, bedarf keiner langen Erklärung. Die genauere Auslegung der Frage, in welchem unmittelbaren und ausdrücklichen Sinne das NT uns Kinder Gottes nennt, ist so kerygmatisch von Bedeutung, weil die Beziehung der Kindschaft auf Gott im üblichen abendländischen Sinn des Wortes viel leichter die Gefahr einer natürlich ethischen Verdünnung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott heraufbeschwören kann und tatsächlich heraufbeschworen hat, als wenn im ersten Ansatz der Kindschaftsidee schon das Bewußtsein lebendig wäre, daß der Vater im trinitarischen Sinne (weil „Gott" eben den Vater bezeichnet) unser Vater ist und in dieser Kindschaft zum Vater des ewigen Sohnes zwar auch ganz bestimmte Beziehungen zum Sohn und zum Geist eingeschlossen sind, diese aber nicht ohne weiteres mit dem Wort „Kindschaft" im NT charakterisiert werden und darum auch nicht ohne weiteres in unserem kerygmatischen Reden so ausgesagt werden sollten. Wenn „Gott" den Vater b e z e i c h n e t, und wir in diesen Sprachgebrauch uns einfühlen, dann werden wir „im Gebet zu Gott" (vgl. Lk 6, 12) viel deutlicher das Bewußtsein haben, daß wir zum Vater unseres Herrn Jesus Christus rufen, wenn wir von Christus belehrt sprechen: „Vater unser". Und so wird die trinitarische Struktur unseres ganzen religiösen Lebens viel lebendiger sein und das Bewußtsein der Mittlerschaft Christi dem Vater gegenüber viel klarer, als wenn das Wort „Gott", wenn wir zu Gott beten, bei uns bloß den Gott der natürlichen Theologie und die Trinität im allgemeinen (und darum auch nur sehr konfus) ins Bewußtsein ruft[3].

[3] Vgl. dazu z. B. J. A. J u n g m a n n, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, S. 67 ff.

II. Methodisches

Zunächst ist natürlich klar, daß im NT oft ὁ θεός für den Vater im trinitarischen Sinn wenigstens steht, zum mindesten überall dort, wo Christus, der „Sohn Gottes", oder wo der Geist (als Person gemeint) „Geist Gottes" genannt wird. Denn der Sohn und der Geist sind nicht Sohn und Geist der Dreifaltigkeit, sondern Sohn des Vaters und Geist des Vaters. So ist die Frage nur, wie erkannt werden könne, ob ὁ θεός etwa nicht bloß für den Vater steht, sondern ihn auch bezeichnet (alles natürlich nur für die Sprechweise des NT selbst gemeint).

Man könnte denken, diese Frage sei schon von vornherein aus folgenden Gründen negativ zu entscheiden: a) ὁ θεός komme auch im NT in Zusammenhängen vor, wo nicht der Vater, sondern der dreifaltige Gott schlechthin mit diesem Wort bezeichnet sein müsse; so in den Aussagen, wo ὁ θεός vom Gott des AT, vom Schöpfergott, von Gott als dem Gegenstand natürlicher Erkenntnis aus der Welt gesagt wird; b) θεός wird auch ausgesagt vom Sohn. Wenn sich diese Gründe für unsere Frage nicht als durchschlagend erweisen sollten, so entsteht positiv die Frage, wie man im allgemeinen erkennen könne, ob in einem bestimmten Sprachgebrauch ein Wort für das Gemeinte bloß stehe oder es bezeichne, und was sich im besonderen aus einer solchen allgemeinen, methodischen Anweisung für unseren konkreten Fall ergebe.

Die allgemein methodische Anweisung kann aus der Natur der Sache heraus nur die sein, daß man einfach und schlicht auf den vorliegenden Sprachgebrauch achtet: Wenn (um zunächst mit dem eindeutigsten Fall zu beginnen) immer und überall mit einem gewissen Wort nur eine bestimmte Sache belegt wird und nie eine zweite, für die an sich auch eine Supposition dieses Wortes vorkommen müßte, wenn das Wort für die erste Sache bloß stünde, sie aber nicht bezeichnete, und, wenn sogar dieses Wort in Zusammenhängen vorkommt, wo man der eindeutigen Klarheit wegen ein bezeichnendes Wort, das es gibt, und nicht bloß ein supponierendes Wort erwarten muß, dann ist in einem solchen Fall klar, daß dieses Wort die Sache bezeichnet und nicht bloß für sie steht. Dabei ist natürlich zu beachten, daß im konkreten Sprachgebrauch die Übergänge zwischen der suppositiven Verwendung und der Signifikation eines Wortes fließend sind. Dies kommt daher, daß die Verwendung eines Wortes geschichtlichen Wandlungen unterliegt. Der begriffliche Inhalt eines Wortes kann sich erweitern, sich verengen; ein Wort kann von einer engen Bedeutung zu einer weiten und von da zu einer anderen engen übergehen. So kann es kommen, daß ein Wort für eine bestimmte Sache zunächst bloß supponiert, später sie signifiziert oder umgekehrt und daß die Signifikation eines Wortes über einen suppositiven Gebrauch sich in eine andere Signifikation wandelt. Daraus ergibt sich auch, daß der eben aufgestellte Grundsatz, daß die signifikative Bedeutung eines Wortes für eine bestimmte Sache daran erkannt wird, daß das Wort nur für diese Sache gebraucht wird, nicht gepreßt werden darf. Es ist durchaus möglich, daß ein Wort eine Signifikation für eine bestimmte Sache ist (noch ist oder schon ist), ohne daß dadurch ausgeschlossen ist, daß es in einzelnen wenigen Fällen auch zur

Kennzeichnung einer anderen Sache suppositiv verwendet wird, und ohne daß durch diese Tatsache schon bewiesen wäre, daß es jetzt schon für die erste Sache bloß suppositiv verwendet wird. Wenn es z. B. im „Grafen von Habsburg" heißt, daß er, der Graf, „auf seines Knappen T i e r noch weiter vergnüget des Jagens Begier", so wissen wir allerdings, daß es sich hier im „Tier" um ein Pferd handelt; aber „Tier" bedeutet darum auch bei Schiller noch lange nicht „Pferd". „Tier" steht hier rein suppositiv für „Pferd". Wenn man nun aber anfängt, ein Wort mehr oder minder regelmäßig oder ausschließlich für eine bestimmte Sache zu gebrauchen, dann wird man sagen müssen, daß es nun auch eine Signifikation für diese Sache wird. So wenn wir z. B. im modernen Großstadtleben von unserem „Wagen" sprechen, so ist dieses Wort für unser Sprachempfinden nicht mehr eigentlich ein generischer Begriff, der auch das Automobil als eine seiner Spezies unter sich begreift, und so auch ab und zu für es bloß s t e h t, sondern in diesen Verhältnissen ist schon die Signifikation des Wortes „Wagen" die des „Kraftwagens", ohne daß dadurch für den Großstädter in Ausnahmefällen und in anderen Verhältnissen auch in vielen Fällen ausgeschlossen wäre, daß „Wagen" auch für einen Pferdewagen supponiert oder sogar dessen Signifikation ist. Ja, es ist sogar durchaus möglich, daß dasselbe Wort zwei verschiedene Dinge bezeichnet und nicht bloß für sie steht. Wenn wir seit dem Weltkrieg von „Tank" reden, so hat dieses Wort je nach dem Zusammenhang die Bedeutung „Behälter" oder „Panzerwagen", ohne daß für unser Sprachgefühl es sich um einen generischen Begriff für beide Dinge handelt, was sich darin zeigt, daß wir bei der Verwendung von „Tank" für Panzerwagen gar nicht das Gefühl eines unbestimmten und zu allgemeinen Sprechens haben, was der Fall sein müßte, wenn wir „Tank" in diesem Falle als weiten, generischen Begriff empfänden[3]. Es zeigt sich so, daß ein Wort mehrere Dinge benennen kann, ohne daß für das sprachliche Empfinden der generische Oberbegriff für diese Dinge noch ins Bewußtsein tritt, daß es sich also in einem solchen Falle um mehrere Signifikationen, nicht um verschiedene suppositive Verwendungen desselben Wortes handelt. Diese Eigentümlichkeiten der Sprache müssen im Auge behalten werden, wenn die folgenden Überlegungen richtig gewürdigt werden sollen.

III. Diskussion der Gründe gegen die These

Wir betrachten zunächst die Stichhaltigkeit bzw. Nichtstichhaltigkeit der Gründe, die man für die Ansicht vorbringen kann, daß im NT ὁ θεός an sich Gott im allgemeinen bedeute, und daß darum, wenn es an manchen Stellen den Vater meint, es sich um eine suppositive Verwendung des Wortes, nicht aber um seine ihm innere Signifikation handle.

Wir beginnen mit dem ersten Grund. Auch im NT sei, so könnte man sagen, ὁ θεός als Gegenstand natürlicher Gotteserkenntnis genannt, und dieser Gott sei doch nicht der Vater, sondern der eine Gott, der auf Grund

[3] Dabei ist zu beachten, daß wir „Tank" im einen und im anderen Fall doch nicht bloß als zufällig gleichphonetischen Laut für zwei gänzlich disparate Begriffe auffassen, wie etwa „Steuer" für eine Lenkvorrichtung und eine Geldabgabe.

der numerischen Einheit seines Wesens Grund der Welt ist, welche Eigentümlichkeit allen drei göttlichen Personen, die im Besitze dieses einen Wesens sind, in gleicher Weise zukommt. Aber eben dies, daß nämlich so der dreifaltige Gott in der Einheit seines Wesens aus der Welt erkannt werde und nicht etwa der Vater, kann bezweifelt und in Abrede gestellt werden. Selbstverständlich wird in einer natürlichen Theologie der Vater nicht a l s Vater erkannt, d. h. nicht als der, der sein Wesen in ewiger Zeugung dem Sohne mitteilt, und selbstverständlich ist es richtig, daß die notwendige Einmaligkeit des göttlichen Wesens für eine natürliche Theologie einsichtig ist. Aber dennoch kann man sagen, daß der, der tatsächlich aus der Welt erkannt wird, konkret der Vater und nicht die Trinität im allgemeinen und konfusen ist; denn es wird eben durch die natürliche Theologie nicht bloß eine Gottheit erkannt, sondern ebenso ein Gott, d. h. daß dieses göttliche Wesen notwendig subsistieren müsse und zwar (mindestens auch) in einer absoluten und in j e d e r Beziehung schlechthinigen U r s p r u n g s l o s i g k e i t. Der so Erkannte aber ist der Vater und eben nur der Vater. Die Notwendigkeit einer schlechthinigen, in jeder denkbaren und möglichen Beziehung absoluten Ursprunglosigkeit in Gott ist noch eine Aussage, die in einer natürlichen Theologie gemacht werden kann, wenn sie auch in ihr schlechterdings formal bleibt. Daß dieser konkrete, schlechthin und in jeder Hinsicht ursprunglose Ursprung aller Wirklichkeit auch Ursprung durch Mitteilung des göttlichen Wesens selbst und nicht bloß durch Schöpfung aus dem Nichts ist, daß es also einen aus ihm entsprungenen Anderen gibt, der im Besitz des göttlichen Wesens selbst ist, daß also dieser absolut Ursprunglose das göttliche Wesen und seine eigene absolute Ursprunglosigkeit bloß besitzt in einem relativen Hin zu seinem Sohne und daß so nicht jedwedes Entsprungensein schon eine endliche Wirklichkeit bedeutet, die sich nur im Geschöpflichen finden kann, das alles bleibt freilich der natürlichen Theologie schlechterdings verborgen, es ändert aber nichts an der Tatsache, daß, wenn die natürliche Theologie ein schlechthin und unter jeder Rücksicht erstes Prinzip aller (nicht bloß aller geschöpflichen!) Wirklichkeit erkennt, der so Erkannte der Vater ist; denn, um es noch einmal zu betonen, die formalontologische Aussage von der Notwendigkeit einer ἀρχή, die schlechthin ἄναρχος ist, trifft *a priori* und formal eine Ursprunglosigkeit als Gegensatz nicht bloß zu einem Entsprungensein durch Schöpfung, sondern zu jedwedem denkbaren wirklichen oder hypothetischen Entsprungensein.

Man sieht leicht, daß sich diese Überlegungen berühren mit den Fragen, die in der Theologie unter dem Stichwort der *subsistentia absoluta* in Gott verhandelt werden. Wenn wir von terminologischen Fragen absehen, die dabei die größte Rolle spielen mögen, so ist doch wohl das sachliche Problem dies, was (oder besser, wer) denn „dieser Gott" *(hic deus)* sei, ein Begriff, der sich einerseits von dem göttlichen Wesen, der Gottheit, unterscheidet und andererseits doch anscheinend gedacht und erkannt werden könnte unter Absehen (oder bei Nichtwissen) von den drei relativen Subsistenzien, durch die das göttliche Wesen doch eigentlich erst eine schlechthinige und unmittelbare Konkretheit erhält. Wenn man in der Beantwortung dieser Frage nicht mit Cajetan, Suarez u. a. eine *subsistentia absoluta*

annehmen will (die doch mindestens terminologisch der kirchlichen Lehre fremd ist), dann wird man letztlich nicht anders sagen können, als daß der konkrete Absolute *(hic Deus)*, den wir in einer natürlichen Theologie erkennen, eben der Vater ist, wenn dabei auch nicht erkannt ist, daß diese Subsistenz eine zu anderen göttlichen Personen relative ist; denn wenn wir natürlicherweise erkennen, daß die göttliche Wesenheit notwendig in einer schlechthin und unter jeder Rücksicht individuellen Weise als dieser Gott, als Person, subsistieren muß, und wenn wir diese personale Subsistenz, die doch etwas Letztes, Unmitteilbares ist, nicht wieder zu einem mehreren zukommenden Begriff machen wollen, oder zu etwas, was die schlechthin unmitteilbare Konkretheit Gottes noch gar nicht trifft (wie dies in der *subsistentia absoluta* der Fall ist), dann muß „dieser Gott", in dem wir das göttliche Wesen notwendig subsistierend denken müssen, der Vater sein, wenn er auch von uns nicht als solcher erkannt ist.

Wenn also das NT „Gott" als Gegenstand der natürlichen Theologie erklärt, so ist nach dem Gesagten jedenfalls nicht schon ohne weiteres ausgemacht, daß in einem solchen Falle sachlich der dreifaltige Gott als Ganzes gemeint sei und daß darum in diesem Zusammenhang sprachlich der Fall vorliege, wo ὁ θεός nicht den Vater, sondern den einen dreifaltigen Gott als Ganzes bezeichne. Diese Verwendung des Begriffes ὁ θεός muß zum wenigsten mit einem *Non liquet* für unsere Frage schließen.

Das gleiche gilt dann auch ohne weiteres für den Fall, wo ὁ θεός als Schöpfer der Welt im NT auftritt; denn wenn einerseits Gott als Ursprung der Welt und so mindestens im weitesten Sinn als Schöpfer natürlich erkannt werden kann und nun auch das NT diese Aussage von Gott als Schöpfer macht, und wenn andererseits die zu ihrem radikalen Ende kommende natürliche Erkenntnis die erste Person trifft, wenn auch nicht a l s solche, dann k a n n auch das gleiche gesagt werden für die ntl. Aussage, daß ὁ θεός der Schöpfer der Welt sei. Der schlechthin und in jeder Hinsicht Ursprunglose, also der Vater, ist der Schöpfer auch der Welt. Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß objektiv dieses Attribut jeder der drei Personen zukommt, die im Besitz des göttlichen Wesens sind, das der Grund der göttlichen Schöpfermacht, der *actio ad extra* ist. Diese Behauptung ist vielmehr selbstverständlich logisch impliziert in der ersten Behauptung; aber deswegen braucht sie in ihr noch nicht ausdrücklich ausgesagt zu sein. Weil man ohne weiteres sagen kann, der Vater hat die Welt geschaffen, darum braucht auch in dem Satz: Gott ist der Schöpfer der Welt, ausdrücklich auch nicht mehr gesagt sein. Ob tatsächlich ausdrücklich mehr oder nur das gesagt ist, diese Frage kann nicht aus diesem Satz allein entschieden werden, sondern setzt die Entscheidung darüber schon voraus, ob ὁ θεός für den Vater bloß supponiert oder ihn auch bezeichnet. Das gleiche gilt dann auch für die Sätze, in denen ὁ θεός als der in der atl. Heilsgeschichte Handelnde genannt wird. Denn ὁ θεός ist eben für das NT der Schöpfer u n d der im Alten Bunde Waltende, und so gilt für die eine wie für die andere Aussage dasselbe, und ebenso selbstverständlich besteht auch die objektive Eingeschlossenheit der beiden anderen Personen in einer solchen Aussage, falls diese ausdrücklich bloß die erste Person meint. Zudem kann hier schon gleich bemerkt werden, daß es Stellen im NT gibt, wo ὁ θεός

als Gott der atl. Heilsgeschichte unzweifelhaft den Vater meint, weil im gleichen Zusammenhang von der Sendung Christi durch diesen Gott die Rede ist[4].

Der zweite Grund, warum ὁ θεός im NT auch in den Stellen nur suppositiv für den Vater stehen soll, in denen er mit diesem Wort tatsächlich gemeint ist, könnte schwerwiegender erscheinen. Er liegt in der Tatsache, daß an einigen, allerdings wenigen Stellen θεός auch vom Sohn ausgesagt wird. Hierher gehört noch nicht Jo 10,33, der Vorwurf der Juden an Christus, er mache sich selbst zu Gott, weil hier ja von der Mentalität der streitenden Juden aus eine Unterscheidung zwischen dem Sohn und dem Vater und so eine θεός-Aussage vom Sohn unter Beachtung seines Unterschiedes vom Vater gar nicht beabsichtigt ist. Wir dürfen hier, wo es sich um den eigenständigen Sprachgebrauch des NT handelt, auch Hebr 1, 8 f beiseite lassen, wo Paulus Psalm 44, 7 f auf Christus anwendet; denn wenn hier ὁ θεός auf den Sohn angewandt wird, dann wäre daraus nur dann ein eindeutiger Schluß für den Sprachgebrauch des Apostels zu ziehen, wenn klar wäre, welchen Sinn das *elohim* des Ps 44 selbst hat[5] und in welcher Weise Paulus diesen Psalm messianisch anwendet. Hingegen gehören andere Texte des NT hierher: Röm 9, 5 f wird Christus genannt ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός; Jo 1, 1 wird der Logos θεός genannt; Jo 1, 18 μονογενὴς θεός[6]; Jo 20, 28 spricht Thomas zum Auferstandenen: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου; 1 Jo 5, 20 wird von Christus gesagt: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός; Tit 2, 13 ist von der δόξα τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede[7].

Wir haben also sechs Stellen, in denen die Tatsache der göttlichen Natur in Christus durch das Prädikat θεός ausgedrückt wird. In ihnen —

---

[4] Apg 3, 12—26 wegen v. 26; Hebr 1, 1—2: Gott hat in den Propheten und in seinem Sohn gesprochen; Jo 10, 35—36: die atl. Schrift ist das Wort des Gottes, der Christus in die Welt gesandt hat; usw. Vgl. J. Beumer, Wer ist der Gott des AT?: Kirche und Kanzel 25 (1942) 174—180.

[5] Vgl. B. Heinisch, Theologie des AT, Bonn 1940, S. 309.

[6] Vorausgesetzt, daß hier nicht doch ὁ μονογενὴς υἱός zu lesen ist, eine Lesart, die in jüngster Zeit durchaus noch vertreten wird (vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, IV, 784 Anm. 14 Büchsel) und Bultmann, Johannesevangelium (in Meyers Kommentar), 1941, S. 55 Anm. 4.

[7] Außer Betracht muß hier bleiben Hebr 3, 4, weil θεός hier wegen 3, 6 ebenso gut auf den Vater bezogen werden kann wie wegen 3, 2. 3 auf den Sohn; 2 Petr 1, 1 und 2 Thess 1, 12, weil durch das zwischen „Gott" und „Herr" („Heiland") gestellte ἡμῶν im Gegensatz zu Tit 2, 13, wo es nachgestellt ist, θεός von „Christus" getrennt erscheint und darum wohl auf den Vater und nicht auf Christus zu beziehen ist, zumal sonst Paulus oft, wo er Christus das Prädikat κύριος gibt, vom Vater als dem θεός redet und für den Briefeingang 2 Petr 1, 1, entsprechend den übrigen Briefeingängen, von vornherein eine Erwähnung auch des Vaters zu erwarten ist. Eph 5, 5 und Kol 2, 2; Tit 2, 11 und 3, 4 bleiben auch außer Betracht, weil es in ihnen allen doch sehr viel wahrscheinlicher ist, daß sich θεός nicht auf Christus, sondern auf den Vater bezieht; ebenso Apg 20, 28, weil nach dem rein handschriftlichen Befund sich die Lesarten ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und ἐκκλησία τοῦ κυρίου die Waage halten und sich der Wechsel von der schwierigeren, weil ungewöhnlichen Lesart ἐκκλ. τ. κυ. zur geläufigen ἐκκλ. τ. θυ. leichter erklären läßt als umgekehrt, zumal von Ignatius von Antiochien an das Wort vom „Blut Gottes" sprachlich nicht mehr ungewöhnlich war und darum eine Korrektur des θυ. in κυ. von daher nicht mehr nahegelegt wurde.

das ist nicht unwichtig zu beobachten — wird das reine, nicht durch Zusätze modifizierte θεός nie mit dem Artikel von Christus ausgesagt. Entweder steht nur θεός ohne Artikel (Jo 1, 1. 18; Röm 9, 5)[8] und macht so schon das in gewissem Sinne Generelle des Begriffes spürbar oder θεός ist durch nähere Bestimmung modifiziert und läßt auf diese Weise spüren, daß es sich nicht von vornherein und in jeder Beziehung um das handelt, was sonst mit ὁ θεός einfachhin gemeint ist[9]. Außerdem ist beachtlich, daß in allen diesen Stellen (mit Ausnahme von Tit 2, 13) θεός prädikativ steht oder einen prädikativen Sinn hat[10] und auf diese Weise das Generelle des Wortes in diesem Zusammenhang spüren läßt. Es tritt aber nie allein als Subjekt auf, von dem als, auch ohne Zusätze, selbstverständlicher Bezeichnung Christi etwas anderes ausgesagt wird, wie es bei κύριος oft genug der Fall ist (Lk 7, 13; 10, 1; Jo 4, 11; 6, 23; 11, 2; Apg 9, 10. 11; 1 Kor 7, 10. 12; 1 Thess 4, 16 usw.). Entscheidend ist jedoch folgendes: Diese wenigen Stellen, in denen Christus θεός genannt wird, kommen gar nicht auf gegen die absolut überwiegende Zahl von anderen Stellen, in denen das NT auch die göttliche Natur Christi so oder so aussprechen will und dennoch nicht.

[8] Jo 1, 1 und Röm 9, 5 erklärt sich allerdings das Fehlen des Artikels an sich genügend dadurch, daß θεός Prädikatsnomen ist; um so auffallender ist aber das Fehlen des Artikels Jo 1, 18; es übersetzt auch Lagrange richtig: „un Dieu Fils unique" (M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Jean[3], Paris 1936, S. 27). Auch der Artikel in Jo 20, 28 erklärt sich durch das μου, das den Artikel normalerweise vor sich verlangt, durch seine Verwendung beim Vokativ (Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch[6] § 147, 3), durch sein Vorkommen in der festen Formel: ὁ κύριος καὶ ὁ θεός (vgl. z. B. Apk 4, 11). Außerdem ist zu beachten, daß ὁ θεός μου, ob es als Vokativ oder Nominativ aufgefaßt wird, dem Sinne nach prädikativ steht, also daraus nichts für die Frage entnommen werden kann, ob ὁ θεός im Sprachgebrauch des NT jemals in einer Aussage als Subjekt auftritt, das Christus meint.

[9] Jo 1, 18, wo ja auch der Artikel fehlt, dürfte das ohne weiteres einleuchten: „Ein einzig geborener Gott" schließt von vornherein die Gefahr aus, diesen Gott mit ὁ θεός schlechthin zu verwechseln. Tit 2, 13 ist das θεός — der Artikel erklärt sich schon durch das ἡμῶν — durch das hinzugefügte Χριστοῦ Ἰησοῦ schon vor einem Mißverständnis geschützt und steht in einem Zusammenhang von Worten spezifisch hellenistischer Prägung (ἐπιφάνεια — σωτήρ — μέγας θεός); in einem solchen Zusammenhang aber hat θεός und besonders die kultische Formel μέγας θεός einen ganz anderen, generelleren Klang als das ὁ θεός, das vom AT her viel mehr schon den Charakter beinahe eines Eigennamens hat. Wenn 1 Jo 5, 20, was schließlich auch noch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, auf den Sohn bezogen werden muß, dann ist sicher dieser Text der Höhepunkt der Gottesprädikation auf Christus im NT; denn man wird nicht leugnen können, daß das ἀληθινός an sich dem ὁ θεός nicht einen generelleren Klang verleiht, sondern die Einzigkeit und Ausschließlichkeit des einen Gottes eher noch verschärft betont. Andererseits ist aber doch zu beachten, daß gerade im ersten Johannesbrief ὁ θεός so oft ohne Zweifel den Vater meint (1, 5—7; 4, 9. 10. 15; 5, 9—12; und υἱός τοῦ θεοῦ [αὐτοῦ] in einem guten Dutzend von Stellen), daß man ὁ θεός im ganzen Brief immer vom Vater verstehen muß, will man nicht einen unverständlichen Wechsel in dem mit ὁ θεός gemeinten Subjekt annehmen. Wenn daher nun zum Schluß des Briefes in einer letzten Steigerung der Aussagen Christus ὁ ἀληθινὸς θεός genannt wird, so ist das offenbar bewußte und als solche gewollte Abweichung vom gewöhnlichen Sinn des ὁ θεός, daß daraus nicht geschlossen werden kann, ὁ θεός habe eine Bedeutung, die von vorneherein und gleichmäßig den Sohn wie den Vater meine.

[10] Auch Jo 1, 18 wird, wie das Fehlen des Artikels zeigt, in diesem Sinne aufzufassen sein: ein Eingeborener, der Gott ist.

wie man bei einer quasi-generischen Signifikation des Wortes θεός erwarten müßte, zum Wort θεός greift. Wenn Christus „Sohn Gottes", der „wahre Sohn Gottes", wenn er κύριος, „Logos Gottes", εἰκών Gottes, χαρακτήρ und ἀπαύγασμα Gottes genannt wird, wenn gesprochen wird von seinem Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, von seinem „Bei-Gott-sein", von seinem εἶναι ἴσα θεῷ, von dem πλήρωμα τῆς θεότητος, die in ihm wohnt, so sind dies alles Wendungen, die die Gottheit Christi aussprechen wollen und zwar mit aller Klarheit und ohne irgend ein pädagogisches Bestreben, diese Aussage etwa bloß sehr zurückhaltend zu machen, wie dies etwa in den Anfängen der Selbstoffenbarung Christi der Fall sein mag, und dennoch wird an all diesen vielen Stellen die Prädikation θεός von Christus umgangen. Das läßt sich nur dadurch erklären, daß eben das Wort ὁ θεός für das sprachliche Empfinden des NT ursprünglich allein den Vater bedeutet, daß es nicht zuerst generisch neutral ist und so auf den Vater, aber in gleicher Weise von vornherein ebenso selbstverständlich auf den Sohn angewandt werden kann, sondern daß es ursprünglich dem Vater anhaftet, ihn also primär allein bezeichnet und sich dann erst langsam, gleichsam schüchtern und vorsichtig von ihm löst und so sich wandelt, daß in diesen wenigen Stellen (Jo 20, 28; Röm 9, 5; 1 Jo 5, 20) gerade noch gewagt wird, dies Wort auch von Christus auszusagen, in Stellen, die als Worte besonders ergriffenen Bekenntnisses zu Christus eher den Mut zu solchen sprachlichen Neubildungen geben als in einer mehr alltäglichen Sprache, die sich näher an die herkömmliche Bedeutung der Worte halten muß. Vom Geist wird θεός schon nie mehr gesagt.

Zusammenfassend also können wir sagen, die Gründe dafür, daß ὁ θεός für das Sprachgefühl des NT nicht zunächst den Vater, sondern irgend eine göttliche Person oder die drei göttlichen Personen zusammen bezeichne und so, wenn ὁ θεός vom Vater ausgesagt wird, für ihn nur supponiere, sind nicht durchschlagend. Ein Ansatz zur Entwicklung in dieser Richtung ist nicht zu bestreiten; daß aber durch diesen Ansatz die signifikative Bedeutung von ὁ θεός sich schon so im NT selbst gewandelt habe, daß das einfache ὁ θεός für den Vater bloß mehr supponiere, dafür ist kein Beweis zu erbringen.

IV. Positiver Erweis der These

Wir haben als allgemeine methodische Regel für einen solchen Beweis den Grundsatz angegeben, daß die signifikative, nicht nur suppositive Bedeutung eines Wortes für eine bestimmte Sache dann vorliege, wenn dieses Wort immer oder fast immer nur von dieser Sache ausgesagt wird, und wenn dieses Wort für diese Sache auch in einem entscheidenden Zusammenhang verwendet wird, obwohl ein anderes Wort für dieselbe Sache vorhanden ist, das klarer (weil signifikativ für die Sache) wäre, w e n n dieses erste Wort bloß suppositiv für die Sache stände. Damit ist auch die Gliederung des folgenden Gedankenganges gegeben.

Ὁ θεός wird zunächst in einer solchen Häufigkeit vom Vater ausgesagt, daß die wenigen schon genannten Stellen, in denen θεός auch vom Sohn gesagt wird, nicht in Betracht kommen für die Frage, ob die ὁ-θεός-Prädi-

kation vom Vater etwa bloße Supposition sei. Christus wird der „Sohn Gottes (υἱὸς τοῦ θεοῦ) genannt, wobei, wie gesagt „Gott" für den Vater zum mindesten s t e h t: Im Munde Christi: Jo 5, 25; 10, 36; 11, 4 (vgl. Mt 27, 43), in ausdrücklicher Bestätigung durch Christus: Mt 16, 17; 26, 63 f (Lk 22, 70), im Munde anderer: Mt 4, 3. 6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40. 54; Mk 1, 1 (?); 3, 11; 5, 27; 14, 61; 15, 39; Lk 1, 35; 4, 3. 9. 41; 8, 28; 22, 70; Jo 1, 34. 49; 3, 18; 11, 27; 19, 7; 20, 31; Apg 9, 20; Röm 1, 3. 4. 9; 2 Kor 1, 19; Gal 2, 20; Eph 4, 13; Hebr 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29; 1 Jo 3, 8; 4, 15; 5, 5. 10. 12. 13. 20; Apk 2, 18 (hierzu gehören auch die Texte mit υἱὸς αὐτοῦ mit unmittelbarer Rückbeziehung auf das nebenstehende ὁ θεός: Röm 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; 1 Kor 1, 9; 15, 28; Gal 1, 16; 4, 4; 1 Thess 1, 10; Hebr 1, 2; 1 Jo 1, 7; 3, 23; 4, 9. 10; 5, 10. 11)[11]. Im gleichen Sinne s t e h t zum mindesten ὁ θεός für den Vater, wenn Gott „Vater Jesu Christi" genannt wird: Jo 6, 27; Röm 15, 6; 1 Kor 15, 24; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3. 16; Phil 2, 11; Kol 1, 3; 1 Petr 1, 3; 2 Petr 1, 17; Apk 1, 6, oder wenn umgekehrt Christus genannt wird ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apk 19, 13), εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), ἴσα θεῷ (Phil 2, 7). Unzweifelhaft ist mit ὁ θεός (wieder mindestens im Sinne einer Supposition) der Vater gemeint, wenn von ὁ θεός eine Sendung des Sohnes ausgesagt wird: Jo 8, 42; Apg 3, 26; Röm 8, 3; Gal 4, 4, oder wenn Christus „von Gott ausgeht": Jo 8, 41; 13, 3; 16, 27, oder wenn der Logos (Christus) als bei Gott seiend angesprochen wird: Jo 1, 1; 6, 46, oder wenn Gott „der Gott unseres Herrn Jesus Christus" genannt wird: Eph 1, 17, weil einer göttlichen Person eine andere nur gehören kann, wenn sie von ihr ausgeht. Aber auch an einer Unzahl anderer Stellen, wo „Gott" auf Christus handelnd einwirkt oder „Gott" das Objekt einer Handlung Christi ist oder wo einfach „Gott" und Christus nebeneinandergestellt erscheinen, meint „Gott" den Vater. Zwar ist es in rein theologischer Sachlogik richtig, daß Wirkungen „Gottes" auf Christus in seiner menschlichen Natur von der ganzen Trinität an sich ausgesagt werden können (Thomas von Aquin I q. 43 a. 8) und so in etwa andere Verhältnisse vorliegen als bei einer „Sendung" im engen theologischen Sinn des Wortes, aber die Annahme, daß im NT in diesem Sinne eine Wirkung des dreifaltigen Gottes als solchen von Christus ausgesagt (nicht bloß logisch impliziert) wäre, würde sprachlich zu Unmöglichkeiten führen. Denn e i n m a l ist ὁ θεός, der neben Christus gestellt wird, oft näher charakterisiert durch das Attribut πατήρ (auch ohne ἡμῶν!) und kann darum nur noch von der ersten trinitarischen Person verstanden werden; s o d a n n ist Christus in solchen Zusammenstellungen von θεός und Christus oft charakterisiert als der κύριος, d. h. also als göttliche Person, und dann ist es wiederum unmöglich, daß die Dreifaltigkeit und eine dieser drei Personen nebeneinandergestellt werden (z. B.: ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν: 2 Petr 1, 2) und o f t wird er auch in solchen Aussagen über ein Einwirken Gottes auf ihn oder umgekehrt „Sohn" genannt, und kann darum dieser θεός nur der Vater sein. Schließlich ist für die einfache und klare Sprache des NT überhaupt nicht denkbar, daß, wo zwei Subjekte nebeneinander genannt werden, in dem, was unmittelbar und aus-

[11] Natürlich ist „Sohn Gottes" in einigen Stellen der Evangelien in einem unbestimmteren Sinn gemeint, der an sich für unsere Frage nicht in Betracht kommt.

drücklich gesagt wird, das eine Subjekt („Gott") das andere (Christus) schon einschließe.

Unter diesen Voraussetzungen sind die folgenden Wendungen zu interpretieren: Es werden Handlungen, die sich auf Christus beziehen, von „Gott" ausgesagt: „Gott" hat Christus auferweckt (Apg 2, 24. 32; 3, 15. 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 17. 33—34; 17, 31; Röm 10, 9; 1 Kor 16, 14; 15, 15; Eph 1, 20; Kol 2, 12; 1 Thess 1, 10; 1 Petr 1, 21. — Apg 2, 32 [πατήρ v. 33]; 3, 26 [ἀπέστειλεν]; Röm 10, 9; 1 Kor 6, 14 [κύριος!] wird auch sprachlich noch deutlicher, daß mit diesem auferweckenden Gott der Vater gemeint ist. — Vgl. auch Gal 1, 1, wo θεὸς πατήρ als der auferweckende erscheint); „Gott" hat Christus erhöht, verherrlicht (Apg 2, 33; 3, 13; 5, 31; Phil 2, 9); „Gott" salbt Jesus mit dem Heiligen Geist (Apg 10, 38); „Gott" ist mit ihm (Apg 10, 38); „Gott" läßt Christus zu seiner Rechten sitzen (Mk 16, 19; Lk 22, 69; Apg 7, 55—56; Röm 8, 34; Eph 1, 20 (hier Subjekt ὁ θεὸς τοῦ κυρίου . . . 1, 17!); Kol 3, 1; Hebr 10, 12; 12, 2; 1 Petr 3, 22; vgl. Apk 3, 21, wo vom Thron des Vaters die Rede ist); „Gott" hat gesprochen durch seinen Sohn (Hebr 1, 2); „Gott" hat von s e i n e m (!) Christus vorausgesagt (Apg 3, 18); Christus ist angeredet von „Gott" (Hebr 5, 10); Jesus wurde von „Gott" beglaubigt (Apg 2, 22); „Gott" gibt Christus den Thron Davids (Lk 1, 32); „Gott" gibt Christus alles, um was er bittet (Jo 11, 22); „Gott" ist im Menschensohn verherrlicht und verherrlicht ihn (Jo 13, 31. 32); „Gott" ist κεφαλή Christi (1 Kor 11, 3). Es ist die Rede von Handlungen Christi, die sich auf „Gott" beziehen: Christus fährt zu s e i n e m „Gott" auf (Jo 20, 17); Christus spricht von s e i n e m „Gott" (Jo 20, 17; Apk 3, 2. 12 [viermal]); Christus ist im Gebet zu „Gott" (Lk 6, 12); Christus erscheint vor dem Angesicht „Gottes" (Hebr 9, 24); Christus bringt uns zu „Gott" (Kol 3, 3); Christus übergibt „Gott" das Reich (1 Kor 15, 24); Christus gehört „Gott" (1 Kor 1, 23); Christus ist Opfer für „Gott" (Eph 5, 22). Es ist die Rede von unserem Verhältnis zu Gott durch Christus: Wir sind mit Christus in „Gott" (Kol 3, 3); wir haben Frieden zu „Gott" durch den Kyrios (Röm 5, 1); wir danken „Gott" im Namen Christi (Eph 5, 20); wir sind durch den Dienst Christi „Gott" wohlgefällig (Röm 14, 18); Paulus ist Apostel Jesu Christi durch den Willen „Gottes" (1 Tim 1, 1; 2 Tim 1, 1). In einer Fülle von Stellen sind ὁ θεός und Christus nebeneinandergestellt: Reich Christi und „Gottes" (Eph 5, 5); Erben „Gottes" und Miterben Christi (Röm 8, 17); Priester „Gottes" und Christi (Apk 20, 6); Erkenntnis „Gottes" und Christi (2 Petr 1, 2); Gerechtigkeit unseres „Gottes" und des Heilandes Jesu Christi (2 Petr 1, 1); Knecht „Gottes" und des Herrn Jesus Christus (Jak 1, 1); Knecht „Gottes", Apostel Jesu Christi (Tit 1, 1); ein „Gott", ein Christus (1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 5); Gebot „Gottes" und Glaube Jesu (Apk 14, 12); Zeugnis Jesu und Wort „Gottes" (Apk 1, 2; 20, 4); Liebe „Gottes" und Geduld Christi (2 Thess 3, 5); Kirche in „Gott" unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus (2 Thess 1, 1); Predigt vom Reiche „Gottes" und Lehre über den Herrn Jesus Christus (Apg 21, 31); vor „Gott" und Christus (1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 4, 1); und alle die Gruß-Formeln, in denen uns Friede usw. von „Gott" und Christus gewünscht wird (Röm 1, 7; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 3; Eph 1, 2; Phil 1, 2; 2 Thess 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phm 3; 2 Jo 3).

„Gott" s t e h t mindestens für den Vater auch in den sogenannten trinitarischen Formeln, wie z. B. Röm 15, 30; 1 Kor 12, 4—6; 2 Kor 1, 21. 22; 13, 13; Eph 4, 4—6; 1 Petr 1, 2[12]. „Gott" s t e h t zum mindesten ebenfalls für den Vater, wenn der Heilige Geist Geist Gottes genannt wird (Mt 3, 16; 12, 28; Röm 8, 9. 14; 1 Kor 2, 11. 12 [ἐκ θεοῦ]. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; 2 Kor 3, 3; Eph 4, 30; Phil 3, 3; 1 Thess 4, 8 [πνεῦμα αὐτοῦ]; 1 Petr 4, 14; 1 Jo 4, 2. 13 [πνεῦμα αὐτοῦ])[13], wenn er von „Gott" gesandt und gegeben wird (Apg 5, 32; 15, 18; 1 Kor 6, 19; 2 Kor 1, 22; Gal 4, 6; Eph 1, 17; 1 Thess 4, 8; 2 Tim 1, 7; 1 Jo 3, 24; 4, 13).

Ferner ist folgendes zu beachten: Röm 1, 7; 1 Kor 1, 3; 8, 6; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 3; Eph 1, 2; 5, 20; Phil 1, 2; Kol 3, 17; 1 Thess 1, 1 (?); 2 Thess 1, 2 (?); 2, 16; Phm 3 ist von Gott, unserem Vater, die Rede, und zwar ist dieser Gott, der unser Vater ist, durch die dabei erfolgende Nebenstellung des „Herrn Jesus Christus" eindeutig als der trinitarische Vater gekennzeichnet. Schon daraus ergibt sich, daß im Sprachgebrauch des NT die erste trinitarische Person gemeint ist, wenn von Gott, unserem Vater und von unserer Gotteskindschaft gesprochen wird. Dementsprechend kann Christus auch selbst von „meinem" und „eurem" Vater reden (Jo 20, 17), wobei doch offensichtlich ein und dieselbe erste Person in Gott gemeint ist. Das ergibt sich auch daraus, daß nach Paulus (Eph 1, 3. 5) der Vater Jesu uns zur Sohnschaft bestimmt, seinen Sohn schickt, damit wir die Sohnschaftsannahme erhalten (Gal 4, 4) und Christus so der erstgeborene unter vielen Brüdern wird (Röm 8, 29) und wir zusammen mit ihm Ἀββά, ὁ πατήρ rufen (Röm 8, 15; Gal 4, 5; vgl. Mk 14, 36). Jedenfalls gilt also für den Sprachgebrauch des NT, daß wir Kinder Gottes in dem Sinne sind, daß wir Kinder des Vaters als der ersten trinitarischen Person sind und nicht Kinder des dreifaltigen Gottes (ob auch diese Aussage sachlich zu Recht besteht oder nicht, gehört nicht hieher)[14]. Auch nach Christi eigenen Worten haben die Menschen eine Beziehung zum Vater Christi (Mt 7, 21; 12, 50; 15, 13; 16, 17;

[12] Wenn wir die trinitarischen Stellen im weitesten Sinne nehmen, d. h. alle kürzeren Textabschnitte des NT berücksichtigen, in denen alle drei göttlichen Personen genannt werden, dann sind es folgende: Mt 28, 19; Lk 24, 49; Jo 14, 16. 17; 14, 26; 15, 26; 16, 7—11; 16, 12—15; Apg 2, 32—33; 2, 38—39; 5, 31—32; 7, 55—56; 10, 38; 11, 15—17; Röm 5, 1—5; 8, 9—11; 8, 14—17; 14, 17—18; 15, 15—16; 15, 30; 1 Kor 2, 6—16; 6, 11; 6, 15—20; 12, 3; 12, 4—6; 2 Kor 1, 21—22; 13, 13; Gal 4, 4—6; Eph 1, 3—14; 1, 17; 2, 18—22; 3, 14—19; 4, 4—6; 5, 15—20; 2 Thess 2, 13; Tit 3, 4—11; Hebr 2, 2—4; 10, 29—31; 1 Petr 1, 1—2; 2, 4—5; 4, 14; 1 Jo 3, 23—24; 4, 11—16; 5, 5—8; Jud 20—21. In diesen Texten wird nun der Vater 70 mal einfach ὁ θεός genannt und nur 19 mal πατήρ oder θεὸς πατήρ oder ὁ θεὸς καὶ πατήρ.

[13] Denn der Heilige Geist als göttliche Person kann nur Geist Gottes genannt werden, wenn er von diesem Gott ausgeht, wie dies die Theologie bezüglich des Geistes als Geistes Christi immer betonte; vgl. z. B. P e s ch, Praelectiones dogmaticae II n. 529—531. Der Gott aber, von dem der Geist ausgeht, ist der Vater (Jo 15, 26).

[14] Wie wenig diese so selbstverständlich klingende Behauptung in der scholastischen Theologie selbstverständlich ist, zeigt sich z. B. darin, daß K n a b e n b a u e r, Comm. in Ev. sec. Matth.[3], Paris 1922, 311—312 unter Berufung auf Maldonat und Suarez selbst für das Vaterunser annimmt, daß hier der dreifaltige Gott angerufen werde, weil wir Kinder Gottes seien und „Gott" eben den dreifaltigen Gott meine.

18, 10. 19. 35; 20, 23; 25, 34; Jo 2, 16; 6, 32; 14, 2. 23; 15, 8; 15, 23. 24). Der Gott, von dem die Juden glauben, daß er ihr Vater sei, ist der Gott, von dem Jesus ausgegangen ist und der ihn gesandt hat, also der Vater im trinitarischen Sinn (Jo 8, 32). Und überdies ist nach der Lehre Christi der himmlische Vater nicht der Vater der Menschen auf Grund seiner Schöpfung oder Vorsehung, sodaß er ohne weiteres der Vater aller Menschen genannt werden könnte, sondern er ist der Vater der Jünger Christi oder eben derer, die zum Himmelreich gehören. Wenigstens spricht Christus von Gott als ihrem Vater nur zu solchen. Diese Vaterschaft ist begründet in der freien Erwählung des Vaters, der die Menschen zu seinem Sohne ruft und führt (Jo 6, 37—40. 44. 45). Die Menschen sind also nicht von Natur aus Kinder Gottes, sondern sie können Kinder werden, wenn sie bestimmte sittliche Haltungen annehmen (Mt 5, 9. 45; Lk 6, 36; vgl. Jo 1, 12). So ist auch nach Christi eigener Lehre kein Grund dafür da, die Gotteskindschaft, die er verkündet, auf Gott im allgemeinen statt auf den Vater Christi zu beziehen. All dies zusammen berechtigt nun aber zu dem Schluß, daß an a l l e n Stellen, wo von Gott als unserem Vater und von uns als Kindern Gottes und von dem Geborenwerden aus Gott die Rede ist, die erste göttliche Person genannt ist, daß also auch alle diese Stellen zu denen zu rechnen sind, wo ὁ θεός mindestens für den Vater supponiert (Mt 5, 9; Lk 20, 36; Jo 1, 12. 13; 11, 52; Röm 5, 2; 8, 14. 16. 19. 21; 9, 8. 26; 2 Kor 6, 18; Gal 3, 26; Eph 1, 5; 2, 19; 3, 14; 4, 6; 5, 1; Phil 2, 15; 4, 20; 1 Thess 1, 3; 3, 13; Hebr 12, 7; Jak 1, 27; 1 Jo 3, 1. 2. 10; 4, 7; 5, 1. 2. 4. 7. 18; Jud 1; Apk 21, 7).

So ergibt sich folgendes Bild: Nirgends im NT gibt es eine ὁ-θεός-Stelle, die man eindeutig auf den trinitarischen Gott als Ganzen in der Dreiheit der Personen beziehen müßte. Es besteht eine überwältigende Fülle von Stellen, wo mit ὁ θεός der Vater als trinitarische Person gemeint ist. Dabei ist zu beachten, daß wohl an den Stellen, an denen eine Aussage über ὁ θεός gemacht wird, ohne daß sich aus ihnen selbst etwas eindeutig entnehmen läßt, wer genau gemeint sei, nie die Aussage etwas beinhaltet, was nicht an anderen Stellen von dem Gott gesagt wird, der an eben diesen anderen Stellen (direkt oder indirekt) als Vater im trinitarischen Sinn sich erkennen läßt[18]. Daneben gibt es sechs ganze Stellen, wo θεός eben noch zögernd und offensichtlich gehemmt (natürlich nicht durch eine Hemmung in der Sache, sondern durch eine Hemmung aus der sprachlichen Bedeutung des Wortes) von der zweiten Person der Trinität gesagt wird. Dazu kommt, daß ὁ θεός im NT vom πνεῦμα ἅγιον nie ausgesagt wird. Dieser Befund rechtfertigt schon jetzt die Behauptung: Wenn im NT von ὁ θεός die Rede ist, dann ist (mit Ausnahme der sechs genannten Stellen) der Vater als die erste trinitarische Person bezeichnet. Ὁ θεός bezeichnet ihn und supponiert nicht bloß für ihn, weil eine dauernde und praktisch ausschließliche suppositive Verwendung

[18] So wird z. B. dem Gott, der Jesus sendet, also dem Vater, die ganze atl. Heilsgeschichte zugeschrieben (Apg 3, 12—26; vgl. Hebr 1, 1). In Apg 4, 24 f, Eph 3, 9 f, Hebr 1, 2 ist der Gott, der alles geschaffen hat, durch seine Unterscheidung vom „Sohn" („Knecht", „Christus") deutlich als Vater charakterisiert. Wenn aber so Schöpfung und Heilsgeschichte Gott dem Vater zugeschrieben werden, so kann es praktisch überhaupt keine Aussage über ὁ θεός geben, die darin nicht einbegriffen wäre.

eines Wortes der Beweis dafür ist, daß dieses Wort die Sache, für die es supponiert, auch bezeichnet, zumal, wenn es als Subjekt und nicht nur als Prädikatsnomen für die Sache steht. Die wenigen Ausnahmefälle in der Verwendung von θεός, die sich durch ihre sprachliche Form selbst als Ausnahmen charakterisieren, berechtigen nicht zu der Meinung, daß ὁ θεός im Sprachgebrauch des NT ein Wort sei, das die Trinität in der Einheit ihrer individuellen Natur bezeichne und darum von vorneherein für alle drei göttlichen Personen einzeln genommen in gleicher Weise supponiere.

Dieser Eindruck verstärkt sich durch folgende Beobachtung: Wo die theologische Aussage über die Person und das Wesen Christi in aller Strenge und Genauigkeit gemacht werden soll, wird er ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt: so im Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mt 16, 16), so im entscheidenden Selbstzeugnis Christi vor dem Hohen Rat angesichts des Todes (Mt 26, 63; Mk 14, 61; Lk 22, 70), so in der Zusammenfassung des theologischen Gehaltes des Johannesevangeliums (Jo 20, 31), so in der ältesten Formel des NT, in der der Inhalt der Bekehrung zum Christentum zusammengefaßt wird (1 Thess 1, 9. 10: δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ), so im feierlichen Briefeingang des größten der ntl. Lehrstücke (Röm 1, 2. 4), so in der Überschrift des Markusevangeliums (Mk 1, 1). Immer heißt es hier „Sohn G o t t e s". Der theologische Sinn ist dabei immer: Sohn des Vaters. Dabei ist zu beachten, daß dieses Wort „Vater" dem NT sehr wohl zu Gebote stand. Ja, es ist von großem Interesse, daß der Herr selbst diese Ausdrucksweise „Sohn Gottes" (wenigstens im allgemeinen) offenbar gemieden hat. Bei den Synoptikern kommt „Sohn Gottes" im Munde Christi von sich selbst überhaupt nicht vor, wenn er auch dieses Wort als Formel für sein Wesen anerkennt. Er selbst spricht nur von sich (abgesehen von der Formel „Menschensohn") als dem „Sohn" absolut (Mt 11, 27 — Lk 10, 22; Mt 24, 36 — Mk 13, 32; Mt 28, 19)[16] und von Gott, dem Vater als von dem „Vater" absolut (Mt 11, 27 — Lk 10, 22; Mt 24, 36 — Mk 13, 32; Mt 28, 19; Lk 9, 26) oder von „seinem (himmlischen) Vater (im Himmel)". Von „Gott", insofern er eine Beziehung zu Christus selbst hat, spricht er bei den Synoptikern nie unter dem Wort ὁ θεός. Auch bei Johannes sind nur drei Stellen sicher, in denen der Herr von sich als dem „Sohn G o t t e s" spricht (Jo 5, 25; 10, 36; 11, 4)[17]. Wenn man dabei bedenkt, daß sich bei Johannes 102 mal „Vater" findet, davon 23 mal „mein Vater"[18], so ist die Vermeidung des Wortes „Gott" in der Charakterisierung des Wesens Christi durch ihn selbst sicher kein Zufall; es fehlt ja auch in der Taufformel[19]. Es ist also nicht zu leugnen, daß die Männer des NT, wenn sie vom Vater Christi sprechen wollten, ein Wort zur Verfügung hatten, das diesen Vater schon in seiner Signifikation bezeichnete, ein Wort, das

[16] Von den Parabeln, in denen er sich indirekt als Sohn zu erkennen gibt im Gegensatz zu den Knechten usw., sehen wir ab.

[17] Vielleicht auch noch Jo 9, 35. Dazu sind allerdings weiter noch zu berücksichtigen Jo 6, 27; 6, 46; 8, 42; 16, 27, wo im Zusammenhang anderer Selbstaussagen Christi ὁ θεός sich findet; allerdings ist an diesen Stellen aus dem Zusammenhang heraus die Verwendung von ὁ θεός wieder sehr verständlich.

[18] Nur e i n mal „euer Vater"; auch die 78 mal, wo „Vater" absolut steht, gehen sachlich immer auf den Vater Christi.

[19] Wie dieser Sprachgebrauch Christi selbst zu erklären ist, gehört nicht hieher.

ihnen durch den Sprachgebrauch Christi nahegelegt war und das sie ja (mit Ausnahme vielleicht der Apostelgeschichte) auch tatsächlich oft benutzten („Vater", „Gott Vater", „Gott und Vater"). Wenn sie nun doch in den genannten feierlichen Formeln, wo der Klarheit und Präzision wegen alles darauf ankommt, daß ein Wort benutzt wird, das für die gemeinte Sache nicht bloß supponiert, sondern sie auch bezeichnet, für den Vater ὁ θεός sagen, so ist das nicht anders zu erklären als dadurch, daß für die Männer des NT in diesen Formeln ὁ θεός tatsächlich den Vater bezeichnete und nicht bloß für ihn supponierte, daß darum für sie ὁ θεός ebenso genau und präzis war wie das Wort „Vater". Man kann auch nicht sagen, daß das Wort ‚Vater" in diesem Zusammenhang zu ungenau gewesen wäre, weil man ja nicht wissen konnte, welcher Vater gemeint sei, denn die Männer des NT hätten nach dem Beispiel Christi vom „himmlischen Vater", vom „Vater im Himmel" reden können, oder hätten in diesem Zusammenhang das ihnen geläufige Wort vom „Gott Vater" gebrauchen können, wie das alle die Formeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses tun.

Eine analoge Beobachtung können wir bei den trinitarischen Formeln machen. Dort, wo in ihnen unzweifelhaft ein Ternar beabsichtigt ist, lautet er im Munde Jesu πατήρ, υἱός, πνεῦμα ἅγιον, im Munde der Apostel aber ist in solchen trinitarischen Formeln die erste Person immer mit ὁ θεός oder θεὸς πατήρ, nie mit πατήρ allein bezeichnet[20]. Auch in diesen Formeln erklärt sich die Ersetzung des πατήρ im Munde Christi durch θεός im Munde der Apostel nur daraus, daß ὁ θεός den Vater einfach bezeichnete.

Wenn wir somit sagen, daß für die Sprache des NT ὁ θεός den Vater bezeichnet, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß es ihn bezeichnet, insofern er gerade durch ewige Zeugung Vater des eingeborenen Sohnes ist. Es ist damit nur gemeint, daß für das NT, wenn es an Gott denkt, die konkrete, individuelle, unvertauschbare Person in den Blick kommt, die tatsächlich der Vater ist und die ὁ θεός genannt wird, sodaß umgekehrt, wenn von ὁ θεός die Rede ist, zunächst und zuerst nicht das eine, göttliche Wesen gesehen wird, das in drei Hypostasen subsistiert, sondern die konkrete Person, die das göttliche Wesen ursprungslos besitzt und es durch die ewige Zeugung auch einem Sohn und durch Hauchung dem Geist mitteilt.

Es ist leicht zu erkennen, daß dieses Ergebnis nichts anderes ist als der genauere Nachweis davon, daß jene Trinitätsauffassung, die man seit de Régnon (wenn auch ungenau) die griechische zu nennen pflegt, sich näher an den biblischen Sprachgebrauch hält als die, die de Régnon die lateinische oder scholastische nennt. Diese geht von der Einheit des Wesens Gottes aus (ein Gott in drei Personen), sodaß die Einheit des göttlichen Wesens die V o r a u s s e t z u n g für die ganze Trinitätslehre ist; jene setzt bei den drei Personen an (drei Personen, die eines göttlichen Wesens sind), oder besser gesagt, beim Vater, der den Sohn und durch den Sohn den Geist aus sich hervorgehen läßt, sodaß die Einheit und Selbigkeit des göttlichen Wesens begrifflich eine F o l g e davon ist, daß der Vater sein ganzes Wesen

[20] Vgl. 1 Kor 12, 4 ff; 2 Kor 1, 21 f; 13, 13 f; 2 Thess 2, 13; 1 Petr 1, 2; Jud 20 f; es sind die Stellen, die E. S t a u f f e r, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart und Berlin 1941, S. 311 Anm. 828 als solche trinitarische Formeln anerkennt.

mitteilt[21]. Mit dieser griechischen Trinitätsauffassung hängt es zusammen, daß der Vater als Gott κατ' ἐξοχήν betrachtet wird. „Das ist", sagt Schmaus[22], „ein Verfahren, das bis in die erste Christenheit zurückgeht, weil es in der Schrift selbst begründet ist. Justin der Märtyrer, Irenäus, Tertullian zeigen diesen Sprachgebrauch. Origenes spitzt diese Anschauung zu und macht einen Unterschied zwischen ὁ θεός und θεός ... Diese Auffassung, wenn auch nicht so stark pointiert, spricht sich aus in den alten Symbolen. Sie hat sich forttradiert. Dionysius von Alexandrien reserviert dem Vater den Namen ‚Gott'. Ὁ τῶν ὅλων θεός und ὁ ἐπὶ πάντων θεός sind Bezeichnungen des Vaters, welche sich im vierten Jahrhundert allenthalben finden. Die Kappadozier sahen im allgemeinen den Vater als den absoluten Gott oder als die göttliche Usie an. Der Griechenschüler Hilarius spricht vom Vater, so oft er einfach das Wort *Deus* gebraucht. Subordinatianische Gedanken müssen sich mit dieser Redeweise nicht verbinden." Schmaus belegt die Behauptung, daß dieser Sprachgebrauch des einen der beiden Ströme der Tradition von der Trinität in der Schrift selbst begründet sei, nur mit dem Hinweis auf eine Seite bei de Régnon (I, 445), und auch hier ist dieser Satz nur behauptet mit einem Zitat aus Theodor Abu Qurra[23]. Was so von de Régnon als These aufgestellt wurde, suchten wir eingehender zu begründen. Mag diese These auch für den, der bloß vom NT kommt, mehr oder minder eine Selbstverständlichkeit sein, und so ihre Begründung den Eindruck erwecken, sie renne nur offene Türen ein, so hat sie für den, der von der abendländisch-scholastischen Theologie her kommt und das NT unter dem Apriori der hier vorliegenden Begrifflichkeit zu lesen gewohnt ist, doch wohl ihre Bedeutung. Abgesehen davon, daß die so begründete These zeigt, daß die griechische Trinitätsauffassung aus Gründen der Autorität der Schrift in jeder Theologie ernst zu nehmen und zu berücksichtigen ist, ist sie z. B. wichtig für die Frage des genaueren Inhaltes unserer Gotteskindschaft. Wenn ὁ θεός im NT der Vater ist, dann sind wir nach der Schrift zunächst einmal in Teilnahme an der ewigen Sohnschaft des eingeborenen Sohnes Kinder des Vaters Christi. Und die Frage ist noch offen, ob die durch die Gnade begründete Beziehung des gerechtfertigten Menschen zum Sohn und zum Geist auch als Sohnschaft charakterisiert werden kann (sodaß diese Vaterschaft auf Grund der Gnade dem trinitarischen Vater bloß appropriiert ist), oder ob diese Beziehung zum Sohn und zum Geist nicht eigentlich als Sohnschaft gedeutet werden kann, sodaß jede der drei göttlichen Personen eine ihr eigene, nicht bloß appropriierte Beziehung zum gerechtfertigten Menschen hat. Diese Frage wiederum ist nicht bloß bedeutsam für die genauere Erkenntnis des Wesens der rechtfertigenden und heiligenden Gnade, weil letztlich doch erst so es sich entscheidet,

[21] Vgl. zu diesen beiden Auffassungen die Zusammenfassung bei Théodor de Régnon, Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité I, Paris 1892, 335—340; 428—435.

[22] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, S. 19.

[23] Nach Petavius, De Trinitate lib. IV, c. XV, n. 14: "Ὅθεν οἱ ἀπόστολοι καὶ πᾶσα σχεδὸν ἡ ἁγία γραφὴ, ὅτ' ἂν εἴπῃ ὁ θεός, οὕτως ἀπολύτως καὶ ἀπροσδιορίστως, καὶ ὡς ἐπίπαν σὺν ἄρθρῳ, καὶ χωρὶς ἰδιώματος ὑποστατικοῦ, τὸν πατέρα δηλοῖ.

ob die „ungeschaffene Gnade" ein bloßes Folgemoment der geschaffenen Gnade ist oder als selbständiges Element im totalen Begriff der heiligmachenden Gnade angesprochen werden muß. Diese Frage ist auch bedeutsam für das Problem des Verhältnisses zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, von Offenbarungs- und Wesenstrinität: Wenn der Mensch zu jeder der drei göttlichen Personen wirklich eine eigene Beziehung hat[34], dann kann der Gegensatz zwischen Wesens- und Offenbarungstrinität radikal überwunden werden; Gott v e r h ä l t sich zum gerechtfertigten Menschen als Vater, Wort, Geist u n d i s t dies auch in sich und für sich. — Die Liturgie betet in ihren offiziellen Gebeten fast immer zum Vater durch den Sohn und nennt dabei diesen Vater einfach *Deus*[35]. Daß dieser Sprachgebrauch der neutestamentliche ist, das ergibt sich ebenso aus diesen Ausführungen. Die kerygmatische Bedeutung wurde schon eingangs kurz gestreift.

[34] Weil die Gnade in ihrem Vollsinn nicht auf den Begriff eines in effizienter Kausalität von Gott Gewirkten gebracht werden kann, das den drei göttlichen Personen gemeinsam ist; vgl. ZkTh 63 (1939) 137—157.

[35] d e R é g n o n l. c. 495—499.

ANTENNA CRUCIS
II. DAS MEER DER WELT
VON HUGO RAHNER

Im ersten, gleichsam einstimmenden Teil unserer Untersuchung[1] konnten nur die äußersten Umrisse der Kirchentheologie, die dem nautischen Symbolismus der Kirchenväter zugrunde liegt, gezeichnet werden. Nun gilt es, die Allegorie von der Kirche als dem über das Meer dieser Welt segelnden Schiff quellenmäßig zu entfalten und sie auf ihre biblische und antike Herkunft zu erforschen. Denn erst wenn das bisher in den kunst- und literarsymbolischen Forschungen nur nebenbei oder oberflächlich rasch zusammengetragene Material im wesentlichen vollständig und vor allem genetisch geordnet vorliegt, kann gezeigt werden, welche tiefe Theologie sich hinter den Phainomena dieser reichen Symbolwelt verbirgt. Erst von da her, so muß immer wieder betont werden, entzieht sich diese unsere Forschungsweise der Gefahr eines bloß müßig unverbindlichen patristischen oder archäologischen Historismus. Es geht uns hier um die behutsame Aufdeckung der tiefen dogmatischen Dialektik, in der die patristische Theologie das Wesen der Kirche erfaßte. Wie die „Gottesgeburt" aus der Mutter Kirche ein Geborenwerden zum Sterben hin ist, und so das göttliche Leben nur durch die Gefahr einer „Fehlgeburt" hindurch zum Mannesalter der Ewigkeit gelangen kann[2]; wie die Kirche als „Mysterium des Mondes" nur durch das Sterben der Synodos zu Fruchtbarkeit und ewigem Vollglanz kommt[3]: so nun auch im Bildkreis der nautischen Kirchentheologie. Die irdische Existenz der Kirche ist einer Schiffahrt vergleichbar: weil die Kirche wesentlich jenseitig ist, also immer auf Fahrt nach einer noch nicht erreichten Heimat; weil diese Fahrt über das „Meer der Welt" geht, also über ein dem Schiff feindlich gefährliches Element; weil die Kirche nur ein kleines Schiff aus Holz ist, aber eben deswegen allein dem Meer Trotz bieten kann. Die hinter all diesem Bildreichtum der patristischen Dogmatik sich bergende dialektische Kirchentheologie formt sich immer wieder zu den Gegensatzpaaren: die Kirche ist heilssicher und doch noch heilsgefährdet; ankunftsgewiß, aber noch nicht angekommen; kleines Holz auf dem schrecklichen Meer dieser vom Teufel beherrschten Welt, aber in eben dieser Verächtlichkeit siegesgewiß. Denn die Kirche ist das aus „Kreuzholz" gezimmerte Schiff, das „kleine Holz, dem Menschenseelen sich anvertrauen"[4]. Damit ist aber ihr tiefstes Wesen sinnbildlich ausgesprochen, denn die Kirche ist die weltgeschichtliche Fortsetzung und Vollendung jenes Sieges, den Christus am „Holz" über den „Fürsten dieser Welt" errungen hat. Holz und Welt, Schiff und Meer, Christus und Satan: darin liegen die theologischen Spannungen, mit denen diese patristische Symbolik wie geladen ist.

---

[1] ZkTh 65 (1941) S. 123—152.

[2] Vgl. ZkTh 59 (1935) S. 356. 384. 405.

[3] Vgl. ZkTh 63 (1939) S. 313 f. 334. 343. 341 ff. — ZkTh 64 (1940) S. 61. 121.

[4] Sap 14, 5: ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν ἄνθρωποι ψυχάς. — Wir geben in einem kommenden Aufsatz eine genauere Interpretation des Textes und seiner Deutungsgeschichte.

Um diese Dialektik nun ganz zu erfassen, ist es notwendig, zuerst die Allegorie vom „Meer der Welt" eingehend darzulegen. Denn in ihr fassen die Kirchenväter alle gottfeindlichen und damit auch die Kirche bedrohenden Mächte zusammen. Dieses Meer müssen wir kennen lernen, bevor wir das majestätisch dahinfahrende Schiff der Kirche betreten. Das ist gerade für dieses Symbol wichtig: denn weil uns die Vergleichung zwischen Meer und Welt auch heute noch geläufig ist, da sie so nahe liegt, machte man es sich wohl allzuleicht, dies aus den patristischen Quellen nachzuweisen, etwa mit Hinweis auf die bekannten Stellen aus Gregor: *quid enim mare nisi praesens saeculum signat*[5], oder aus Augustinus: *mare saeculum est*[6], oder aus dem symbolfreudigen Mittelalter: *mare eleganter praesens saeculum significat*[7]. Wie erklärt sich denn aber die geprägte Festigkeit dieser Allegorie? Etwa nur daher, daß „das Leben unter dem Bilde der Schiffahrt zu verstehen, in den meerumspülten Ländern des Mittelmeerbeckens besonders nahe lag"[8]? Oder nur aus den biblischen Vorbildern der Kirche, der Arche des Noe und des Schiffleins Petri? Oder eher als Nachwirkung eines bereits in der antiken Rhetorik festgelegten Topus? Dies alles trifft gewiß zu, wie wir zeigen werden. Aber dies alles genügt nicht zur Erklärung, warum das Meer zum Inbegriff der „Welt" als des dem Teufel verfallenen und darum das Kirchenschiff bedrohenden Elements wurde.

Unsere Untersuchung muß sich also in erster Linie die Aufgabe stellen, die Wurzeln dieser Symbolik vom „Meer der Welt" zu finden. Beim Überblick über die Fülle von antiken und patristischen Zeugnissen, die wir dafür zusammengetragen haben, ergab sich deutlich, daß wir für die Herkunft dieses Symbols zwei Bereiche voneinander scheiden müssen: I. Die schlicht naturgegebene Vergleichung zwischen Meer und Leben, die den Menschen der Mittelmeerkultur selbstverständlich war und ebenso das Bildgut der Heiligen Schrift beeinflußt hat. Wir überschreiben diesen Teil mit dem Wort: Das bittere Meer. Denn darin läßt sich kurz zusammenfassen, was die antike Rhetorik, die Dichtkunst und die Naturmythologie, aber auch die Heilige Schrift und die Kirchenväter vom Meer auszusagen wußten und worin sie ein treffliches Symbol für die Bitterkeit dieses Erdenlebens sahen. II. Scharf davon zu trennen aber ist eine andere Vorstellungsreihe, die für das Verständnis der eigentlich christlichen Meersymbolik ungleich größere Bedeutung erlangt hat und ohne die wir die Theologie vom Schiff der Kirche auf dem Meer der Welt nicht verstehen können: das Meer als Sitz der dunklen, dämonischen, gottfeindlichen Mächte, also die mehr religiöse Seite der Vergleichung zwischen Meer und Welt. Und dies sowohl in der hellenistischen Antike als auch im alten Christentum. *Profundum maris sedem intelligimus inferni*, sagt einmal Hilarius[9], und spricht damit einen religionsgeschichtlich sehr bedeutsamen Satz aus, der

[5] Homil. 24, 2 (PL 76, 1184 D); Moral. 17, 30 (PL 76, 31 D); 18, 18 (PL 76, 471 D); 19, 12 (PL 76, 489 C).
[6] En. in Psalm. 92, 7 (PL 37, 1188 D).
[7] Alanus ab Insulis, Liber in distinctionibus (PL 210, 850 D).
[8] Fr. J. Dölger, Sol Salutis, 2. Aufl., Münster 1925, S. 273.
[9] Tract. in Psalm. 68, 28 (CSEL 22, S. 337 Z. 6).

in sich beschließt, was immer in der Antike und im frühen Christentum vom Meer als einem dämonischen Element gedacht wurde. Wir überschreiben diesen Teil mit dem Wort: Das böse Meer.

I. Das bittere Meer

1. Es war für den seefahrenden Menschen der antiken und frühchristlichen Zeit naheliegend, das Leben mit dem Meer zu vergleichen und alle die Wechselfälle des Lebens, vorab die Tiefen des Leids, die Stürme der Leidenschaften, das widrige Geschick, mit den Bildern auszumalen, die ihm der tägliche Anblick des Meers und die Erfahrungen seiner Seefahrten boten. Aber so sehr er „sein Meer"[10] liebte, auf dem er die Segelschiffe wie Blütenblätter[11] oder wie Tauben[12] schimmern sah, es überwiegt doch bei weitem schon im antiken Menschen das Grauen vor dem unberechenbaren, dem „bitteren Meer". Darum sind ihm die seligen Urzeiten, der Κρόνου βίος[13], als der kühne Mensch, im Verlangen nach Gewinn, noch nicht das Holz der Schiffe bestiegen hatte, zugleich der Inbegriff des leidenschaftslosen und sorgenfreien Lebens. Synesius von Kyrene hat uns noch spät im fünften Jahrhundert mit den schönen Versen aus des Aratos Phainomena diese Stimmung geschildert[14]. Bei Tibull steht das gleiche zu lesen: früher war es herrlich schön, jetzt aber ist nur noch Meersturm und Tod: *nunc mare nunc leti mille repente viae*[15]. So wird das Meer schon hier zu einem dem menschlichen Geist irgendwie feindlichen Element: zur θάλασσα χαλεπή oder πικρά[16], zum *mare saevom*[17], das der Mensch nur mit einem kühnen Wagnis überwinden kann. *Mare audendo vincere*, sagt Vergil[18]. Aber diese Kühnheit ist eigentlich nur immer ein zitterndes sich Anvertrauen[19] an das treulose Element, eine Nachahmung jenes ersten Tollkühnen, der die Schiffe erfunden hat: *qui fragilem truci commisit pelago ratem primus*, heißt es in der schönen Ode des Horaz[20]. Im über-

[10] Vgl. etwa Platon, Phaidr. 113 A: ἡ παρ' ἡμῖν θάλασσα. — Caesar, bell. gall. 5, 1: *mare nostrum*. Zum Ganzen: V. Burr, Mare nostrum (Würzburger Studien 1932) S. 119ff. 128 ff.

[11] Cato, Or. fragm. 1, 8: *mare velis florere videres*. — Lucrez V, 1142.

[12] Ambrosius, Exam. IV, 6, 26 (CSEL 32, 1, S. 133 Z. 16 f). Vgl. ZkTh 65 (1941) S. 124, A. 7.

[13] Die *Saturnia regna* der römischen Mythologie. Vgl. zum Ganzen RE XI (1922) Sp. 2006 f. 2009 f (Pohlenz).

[14] De providentia II, 5 (PG 66, 1273 AB). Aratos spricht hier ausdrücklich von der χαλεπὴ θάλασσα.

[15] Elegie I, 3, 49 f.

[16] Thukydides 4, 24. — χαλεπή ist das Meer im gleichen Sinn wie die grauenerregende Unerträglichkeit der Götter, wenn sie sichtbar werden: vgl. z. B. Platon, Rep. 502 D; Ilias 20, 131. — Vgl. noch Horaz, Ode I, 28, 18: *exitio est avidum mare nautis*.

[17] Livius Andr., Carmin. fragm. 22. — *mare saevum* oft bei Sallust und Ovid.

[18] Vergil (?), Catalepton 9, 48.

[19] Vgl. etwa Seneca, Agamemnon 106: *mari credere cumbam*. — Columella I, praef. 4: *navigia mari concredere*. — Petronius, Sat. 83: *qui pelago credit magno se foenore tollit*. — Bei Synesius ist uns ein griechisches Sprichwort aufbewahrt, das den gleichen Gedanken ausspricht: μηδεὶς πλέων ἐθάρσησε: Epist. 4 (PG 66, 1337 A).

[20] Ode I, 3, 10 f.

tragenen Sinn hat man zwar wohl manchmal das Leben einer herrlich kühnen Meerfahrt verglichen, deren Schönheit der feige Bürger nicht verstehen kann. Seneca zitiert dafür einmal den Ausspruch seines Lehrers, des Kynikers Demetrius[21]: *hoc loco mihi Demetrius noster occurrit qui vitam securam et sine ullis fortunae occursionibus mare mortuum vocat*[22]. Aber das ist seltene Ausnahme. Bei weitem überwiegt im antiken Menschen das Grauen vor dem „schrecklichen" Meer: *insano terque quaterque mari* sagt Properz[23]. Die hilflose Ausgeliefertheit an die Gewalt des Elements drückt sich in allen antiken Quellen immer wieder in die zwei Begriffe aus: das Meer ist unbeständig treulos, und das Meer ist bitter: *mare infidum* und *mare amarum*[24] — und eben diese zwei Bilder sind, wie später zu zeigen ist, für die christliche Meersymbolik grundlegend geworden.

Von da aus durchläuft nun die bildhafte Anwendung alle Stufen, von der abgeblaßten rhetorischen Vergleichung bis zum konkret lebendigen Symbol des Todes. Es war in der antiken Rhetorik immer üblich, den Beginn und das Ende einer großen Rede, eines Gedichts, einer philosophischen Untersuchung mit dem Auslaufen und Landen eines Schiffes zu vergleichen. *Tamquam in rate in mari immenso nostra vehitur oratio*, sagt Cicero[25]. Die christliche Redekunst hat das gerne nachgeahmt, sie fährt auf „das ungeheure Meer der göttlichen Betrachtungen"[26], sie weiß, daß die Mysterien der Dreifaltigkeit wie ein Meer nur mit großen Schiffen befahren werden kann[27]. Noch Dante hat dies in dem berühmten Aufgesang zum Paradiso nachgeahmt[28]. Plastischer wird der Meervergleich, wenn schon die Antike das Volk, die Volksstimmung mit dem Meer vergleicht[29], denn durch die Symbolik, die in der Apokalypse 17, 5 geboten wird, ist das der christlichen Theologie auch geläufig geblieben[30].

[21] Vgl. über ihn Zeller, Phil. d. Griechen IV, 3. Auflage, S. 766. — RE IV (1901) Sp. 2843 f. — Der Gedanke von der „kühnen Seefahrt" des Lebens ist also in der kynischen Popularphilosophie geläufig.

[22] Seneca, Epist. 67, 14.

[23] Elegie 7, 6.

[24] Zum Begriff „schreckliches Meer" vgl. die Belege im Thesaurus linguae latinae VIII (1939) Sp. 379 Z. 61 ff. — Zum „bitteren Meer" notierten wir uns aus eigener Lektüre: Seneca, Nat. quaest. III, 4, 5; Statius, Silv. II, 2, 18. — Zum „treulosen Meer" vgl. Petronius, Sat. 115, 8. — Ovid, Pont. IV, 10, 10. — Properz, Eleg. 7, 26: *fallit portus et ipse fidem.*

[25] Tuscul. I, 73. — Vgl. auch Ovid, Ars am. I, Schluß: *hic teneat nostras ancora iacta rates.*

[26] Gregor Nyss., Hoheliedkomment. Homil. 12 (PG 44, 1016 B).

[27] Gregor Naz., Poemata I, 1, 1 (PG 37, 397). — Basilius (PG 31, 555 C); Leander (PL 72, 891 D). — Vgl. noch etwa Claudianus Mamertus, De statu animae I, 1 (CSEL 11, S. 23, Z. 16): *pelagus disputationis.* Dem entspricht dann das Bild vom *mare errorum* (ebd. S. 175 Z. 22); noch deutlicher bei Vincentius Lir., Commonitorium 20 (PL 50, 666 B): *amaros illos turbulentosque errorum fluctus.*

[28] Paradiso II, 1—15.

[29] Catull, Carmen 64, 270—278. — Horaz, Epist. II, 1, 200 ff. — Livius 28, 27, 11. — Cicero, Or. pro Cn. Plancio § 15.

[30] Um nur einige Belege zu bieten: Hilarius, Tract. in Psalm. 123, 5 (CSEL 22, S. 594 Z. 5); Tract. in Psalm. 143, 15 (CSEL 22, S. 822 Z. 18 f): *aquas populos dici usitata cognitio est.* — Gaudentius Brix., Sermo 5 (PL 20, 876 A). — Chromatius, Matthäuskomment. tract. 4, 3 (PL 20, 339 B). — Vgl. noch Rupert von Deutz (PL 167, 648 AB). — Innozenz III (PL 217, 555 C).

Aber dies alles ist nur Bildsprache der Wortkünstler. In den unsere Frage fördernden Bereich antiken Denkens treten wir erst ein, wenn wir die Alten in ihrem ängstlichen Raunen vom „bitteren Meer" belauschen. Wie die Volksweisheit gerne vom „bösen Leben" spricht — χαλεπὸν ὁ βίος[31] — so auch von der bitterbösen Meerflut des Fatums, „dem die schwarzen Schiffe, die das Meer durchschneiden, nicht entfliehen"[32]. Wundervoll hat Sophokles in der Antigone im Bild der aus dem thrakischen Norden heranbrausenden Meerflut das unaufhaltsame Schicksal des gottverfluchten Menschen geschildert[33]. Auch Aischylos spricht von der Meerflut des Bösen[34], Ovid hat uns das Unglück seines Lebensgeschicks in den gleichen Bildern besungen[35]. Aber der Weise, der das Fatum unter seine Füße zwingt, ist dem Schiffer vergleichbar, dem auch die Meereswogen nichts mehr anhaben können. Boethius hat dies, angeregt von Platon und Plutarch, ausgesprochen: „Nicht zu verwundern brauchst Du Dich", sagt die Trösterin Philosophie zu Boethius, mit Hinweis auf das Geschick der Großen, eines Sokrates, Platon, Zeno und Seneca, „wenn wir auf diesem Meere des Lebens von umbrausenden Stürmen gejagt werden, wir, deren höchstes Ziel es ist, den Bösen zu mißfallen"[36]. Und er fügt das im Mittelalter nie vergessene Verswort hinzu[37]:

quisquis composito serenus aevo
fatum sub pedibus egit superbum
non illum rabies minaeque ponti
versum funditus exagitantis aestum
movebit.

So ist das Meer schon hier Sinnbild einer furchtbaren, höheren Macht, der das Menschenleben ausgeliefert ist, und die zu überwinden nur wenigen gegeben wird. Von da aus wirkt die Kraft des Bildes weiter. Der edle, weise Mensch besitzt in sich die γαλήνη[38], die stille Ruhe des Meeres, der stoische Lebenskünstler strebt immer nach der „Meeresstille der Leidenschaften", wie Phaedrus[39] in der hübschen Seefahrerfabel erzählt und

---

[31] Platon, Sympos. 176 D. — Xenophon, Memor. II, 1, 1.

[32] Sophokles, Antigone 952—954. — Vgl. dazu auch Horaz, Ode II, 16, 21: *scandit aeratas vitiosa naves cura.*

[33] Sophokles, Antigone 584—592.

[34] Sieben gegen Theben 758.

[35] Trist. II, 99—102; I, 1, 41 f.

[36] Philos. Consolatio I, 3, 11 (CSEL 67, S. 6, Z. 24—26).

[37] Ebd. I, metrum 4, vv. 1. 2. 5. 6. 10 (CSEL 67, S. 7).

[38] Vgl. den Begriff der seelischen γαλήνη bei Aischylos, Agamemnon 740. — Sophokles, Elektra 899. — Platon, Leg. 791 A.

[39] Fabulae IV, 16. Hier gibt der *sophus gubernator* seine aus nautischen Erfahrungen gezogene Lebensweisheit zum besten (vv. 9 f): *parce gaudere oportet et sensim queri, totam quia vitam miscet dolor et gaudium.* — Vgl. Horaz, Ode II, 16, 26 f: *amara lento temperet risu.* — Das ist aber auch zünftig philosophische Lebenslehre, wie wir aus dem Bericht des Eusebius über die „nautische" Lebenskunst des Aristipp von Cyrene hören; Praep. evang. 14, 18 (PG 21, 1257 A).

wie dies noch bei Methodius von Philippi[40] und bei Boethius[41] nachklingt. Damit ist aber gesagt, daß der „böse Mensch" wie das bittere, sturmgepeitschte Meer ist, ein *mare acerrumum*[42]. Die Wogen der Liebesleidenschaft werfen ihn hin und her — davon ist die antike Dichtkunst ganz erfüllt: *non mare ullum tam profundum quam amor*[43]. Drei Übel sind in der Welt: das Meer und das Feuer und das Weib, sagt Menander[44]. Alle Lust endigt in Bitterkeit, ist unbeständig und bitter wie das Meer[45]. Gewiß steht hinter all diesen dichterischen Bildern ein gut Stück hellenistischen Manierismus, aber gerade daraus können wir schließen, wie geläufig auch dem volkstümlichen Denken die Gleichung Meer = bitterböse Leidenschaft gewesen ist. Ovid, der einst mit seiner Liebeskunst der „Argonautenfahrer Amors"[46] hatte sein wollen, sieht das winterliche Mittelmeer, über das er in seine Verbannung fährt, als ein einziges Symbol des Todes an: *quocumque adspexi nihil est nisi mortis imago*[47]. So endet für den antiken Menschen die Lebensfahrt in dem „durch keine Opfer zu versöhnenden Hafen des Hades"[48], wie Sophokles in der Antigone sagt, im „Hafen des Todes"[49].

2. Diese Fülle des antiken Natursymbolismus müssen wir im Ohr behalten, wenn wir nun abschätzen wollen, aus welchen Quellen sich die christliche Symbolik vom „Meer des Lebens" speist. Gewiß, in der Kraft des gleichen naturnahen Denkens spricht auch die Heilige Schrift in erhabener Bildschönheit vom Meer und seinem Brausen: die Gewalt des

---

[40] Sympos. XI (GCS Methodius S. 138, Z. 16): γαλήνη τῶν παθημάτων; vgl. auch die Zusammenstellung ζάλη und γαλήνη: Sympos. XI (GCS S. 139, Z. 4 f) und De resurrectione II, 25, 5 (GCS S. 381, Z. 13): γαλήνη καὶ νηνεμία κακῶν. — Zum christlich geformten Ideal der seelischen γαλήνη vgl. die höchst interessanten Bemerkungen des Origenes zu Beginn des sechsten Buches seines Johanneskommentars, wo er von den sein eigenes Leben aufwühlenden Stürmen aus Alexandria berichtet und von seinem Streben, die γαλήνη der Seele zu behalten (GCS Origenes IV, S. 108, Z. 4). — Vgl. auch seine Darlegung an die Märtyrer, Exh. mart. 31 (GCS Origenes I, S. 27 Z. 16).

[41] Phil. Consol. I, metrum 7 (CSEL 67, S. 19 f).

[42] Plautus, Asinaria 134; Truculentus 568. — Catull 25, 12 f. — Ovid, Trist. I, 11, 34.

[43] Fronto, Epistolae (S. 18, 7 Naber). — Vgl. das Theognisfragment von der Ehe als Schiffahrt bei Clemens Alex., Strom. VI, 2, 14 (CSEL Clemens II, S. 434 Z. 5 f). — Ovid, Ars am. II, 9 f. — Auch Properz, Eleg. XI, 5 gehört in diese Gedankenreihe.

[44] Menander (?), Monostichoi 231.

[45] Die Bildverwendung blaßt natürlich oft ab zum bloßen Gegensatz süß — bitter (der gewiß auch aus anderen Vorstellungen gespeist wird); aber dahinter steht oft doch der Gedanke an das bittere, nur hier und da von süßen Strömungen untermischte Meerwasser. Vgl. dazu Thesaurus linguae latinae I (1900) Sp. 1819, Z. 41 ff. Hier wäre eine genauere Untersuchung der Symbolik wertvoll, weil sie auch für christliche Vorstellungen, vor allem den „bitteren Tod" und die *dies illa magna et amara valde* wichtig ist.

[46] Ars am. I, 6—8.

[47] Trist. I, 11, 23. Zur Winterfahrt übers Mittelmeer vgl. Trist. I, 11, 3—8.

[48] Antigone 1284: δυσκάθαρτος Ἅιδου λιμήν.

[49] Seneca, De consol. 12, 9, 7. Vgl. Ennius, Fragm. 42 (Vahlen): das Grab als *portus corporis*. — Vergil, Aen. VII, 596: *annisque in limine portus*. — Baruch-Apokalypse (GCS S. 334): „Nahe ist das Schiff dem Hafen, und das Leben dem Ende".

Schöpfers über die Natur (Job 9, 8; 36, 30. — Ps 64, 8; 88, 10; 92, 4 u. a.) und über die Heidenvölker (Is 5, 30), der Ansturm der Feinde (Ps 45, 3), das Brüllen des Volkes und der Kriegsheere (Jer 50, 42; 51, 55), das Toben der Gottlosen (Is 57, 20), die Tiefen des bitteren Schmerzes (Thren 2, 13) und der Seelennot (Ps 68, 3), die Nichtigkeit des Menschenlebens (Eccli 18, 8; 40, 11): das alles wird im Bild des Meeres geschaut. Das Meer ist der Ort, in dessen Tiefen die Sünden versenkt werden (Mich 7, 19), aus dessen Abgrund das gottfeindliche Tier aufsteigt (Apoc 13, 1), mit seinen „salzigen Meerfluten" werden die Gottlosen verglichen (Jud 13), ja es wird einmal ausdrücklich eine allegorische Erklärung Meer = Völker und Heiden gegeben (Apoc 17, 15). Diese Fülle von biblischen Meerbildern hat gewiß stark auf die Denkweise der patristischen Theologie eingewirkt. Aber wir befinden uns hier doch nur inmitten einer sehr schlichten, naturnahen Bildlichkeit, von der aus allein die ausgebaute, oft geradezu ausgeklügelte Symbolik der Kirchenväter nicht erklärt werden kann. Im Gegenteil: wir werden auch hier feststellen, was wir in der Untersuchung zum „Mysterium Lunae" als Gesetz erfaßt haben[50], daß nämlich die zunächst aus dem hellenistischen Denken zu erklärende Symbolfreudigkeit der Väter rückgreifend sich auch der Schriftstellen bedient und in ihnen einen tieferen Symbolsinn finden will, als er dem Gotteswort ursprünglich innelag. Davon wird später noch genauer zu sprechen sein.

Die patristische Symbolik von „Meer des Lebens" schöpft ihre Bildkraft also zunächst aus dem oben umrissenen Vorstellungskreis. Das „bittere und treulose Meer" ist für sie genau so wie für den antik heidnischen Menschen Sinnbild des irdischen Lebens mit seinen Leidenschaften und seiner Ausgeliefertheit an den Tod. Wir machen gerade bei denjenigen unter den Vätern, die ihre Bildung der hellenistischen Rhetorik verdanken, die Beobachtung, daß sie sich dieser Bilder mit Vorliebe bedienen. Schon Clemens von Alexandrien spricht von der ζάλη τῶν ἐπιθυμιῶν[51], und das Wort erinnert an Sophokles, wo Aiax sich „vom drehenden Wirbel der Meerflut mordender Wut" umgeben sieht[52]. Origenes hat als erster, soweit wir es zu sehen vermögen, das von da ab klassische Wort von der θάλασσα τοῦ βίου geprägt[53]. Das „salzige Meer" ist ihm Sinnbild der „Fluten und Wirbel dieses Lebens"[54]. Denn es ist „bitter und unbeständig", ein *elementum profundum et liquidum* und damit Bild der *amara et fluxa praesentium rerum voluptas*[55]. Genau so ist für Gregor von Nazianz in seiner griechisch feinen Rede- und Dichtkunst das

---

[50] Vgl. ZkTh 63 (1939) S. 317. 326. — 64 (1940) S. 62. 69.

[51] Paidagogos II, 2, 22 (GCS Clemens I, S. 169 Z. 22).

[52] Sophokles, Aiax 352: οἷον ἄρτι κῦμα φοινίας ὑπὸ ζάλης ἀμφίδρομον κυκλεῖται.

[53] Jeremiashomilie 18, 5 (GCS Origenes III, S. 156 Z. 22). — Levitikushomilie 7, 7 (GCS VI, S. 391 Z. 27): *in mari vitae.*

[54] Josuehomilie 19, 4 (GCS VII, S. 413 Z. 7—9): *transire mare salsum vitae huius undas et turbines superare et evadere omnia quae in hoc mundo pro incerto sui et lubrico marinis fluctibus comparantur.*

[55] Exodushomilie 6, 3 (GCS VI, S. 195 Z. 12—14).

Meer des Lebens „treulos und bitter": τὸ ἀλμυρὸν καὶ ἄστατον[56]. Und wie wundervoll rauscht dieses griechische „Meer der Bitterkeit" in den prächtigen Seemannsvergleichen der Makariushomilien[57]! Ohne Zweifel gehört dieser Topos in die spätantike Rhetorentradition. Wo der Rhetor von Karthago, Cyprian, seine Bekehrung beschreibt, zeichnet er sein Weltleben mit den Worten: *cum in salo iactantis saeculi mutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius*[58]. Und es ist Rhetorenlatein, wenn Augustinus das Meer nennt: *profunde curiosum, procellose tumidum, instabiliter fluvidum*[59], wenn er seine Bitterkeit und Treulosigkeit als Sinnbild nimmt des sündigen Menschengeschlechts, der Begierden der Seele, der Treulosigkeit des Unglaubens[60]. Noch für Caesarius von Arles ist die Welt ein *pelagus luxuriae*[61], ein Meer voll „bitteren Salzwassers"[62]. Und Isidor will gar das Wort *mare* von *amarum* ableiten[63], so selbstverständlich ist dieses aus der Antike übermittelte Denken geworden. Damit wird diese Symbolik auch dem Mittelalter geläufig. Die Welt ist ein *mare amarum*[64].

II. Das böse Meer

Allein die bloße Naturnähe der antiken und biblischen Bildsprache oder die rhetorische Tradition kann unmöglich der einzige Grund für die beharrliche Geprägtheit des christlichen Symbols „Meer = böse Welt" sein. Ja, nicht einmal für den heidnisch hellenistischen Bereich wäre es genügend, sich zur Klarlegung der Symbolik auf die bisher umrissene Gedankenwelt zu beschränken. Wir ahnen ja bereits, daß auch das nicht christliche antike Grauen vor dem schrecklichen Meer aus religiösen Tiefen aufsteigen müsse: das bedeutet aber für uns die Pflicht, dafür die hellenistische Dämonologie zu befragen — dies soll jetzt geschehen. Erst wenn wir das getan haben, wird sich wissenschaftlich sauber und geschichtlich begründet der große Gedankenkreis absondern lassen, aus dem sich zutiefst die christliche Symbolik vom bösen Meer herausbildete — zugleich aber wird sich erst so

[56] Oratio 26, 9 (PG 35, 1240 A). — Vg. auch Oratio 37, 1 (PG 36, 284 B): ἐν τοῖς ἀστάτοις καὶ ἁλμυροῖς τοῦ βίου κύμασιν. — Carmina II, 1, 73, v. 1: Leben als schlechte Seefahrt bis zum Grab (PG 37, 1420). — II, 1, 1, v. 21 (PG 37, 971 A): θῆρες καὶ ἄγριον οἶδμα θαλάσσης; das erinnert an das berühmte Chorlied aus der Antigone des Sophokles, Ant. 337.

[57] Homil. 5, 6 (PG 34, 508 A): πικρὰ θάλασσα. Das gleiche Homil. 44, 6 (PG 34, 781 D).

[58] Ad Donatum 3 (CSEL 3, 1, S. 5 Z. 1—4).

[59] Confessiones 13, 20 (CSEL 33, S. 366 Z. 16 f).

[60] Ebd. 13, 20 (S. 367 Z. 7; S. 368 Z. 5). — En. in Psalm. 103, sermo 4, 4 (PL 37, 1380 C).

[61] Sermo 66, 1 (Morin I, S. 270 Z. 17).

[62] Sermo 136, 5 (Morin I, S. 538 Z. 28 f): *mare mundus iste accipitur, ... plenus amaritudine et salsugine.*

[63] Etymol. XIII, 14, 1 (PL 82, 483 C): *proprie autem mare appellatum eo quod aquae eius amarae sint.*

[64] Vgl. z. B. Hrabanus Maurus, Matthäuskomment. 3, 4 (PL 107, 863 CD), und mit den gleichen Worten Remigius von Auxerre, Homil. 9 (PL 131, 914 D): *mare allegorice est mundus amarus.* — Innozenz III., Sermo 22 (PL 217, 555 C): *sicut enim mare semper est turbulentum et amarum, ita saeculum in amaritudine semper et turbatione consistit.*

die Möglichkeit ergeben, abzuschätzen, ob und in welchem Ausmaß die patristische Ausgestaltung dieser an sich rein biblischen Theologie (Meer = Welt) von dem frommen Grauen vor dem Meer beeinflußt ist, das wir im spätantiken Denken und Beten festzustellen haben.

1. Der Christusgegner Celsus machte sich in seinem „Wahren Wort" über die christliche Lehre vom Teufel lustig und nannte es, in typisch spätstoischem Denken, „einen ganz gottlosen Irrtum, daß sie (die Christen) für Gott einen Gegner schaffen und diesen Diabolos oder auf hebräisch Satan nennen, daß also der höchste Gott seinen Widersacher hat und ohnmächtig ist"[65]. Es ist sehr bezeichnend, daß Celsus dieses Dogma der Christen für einen verzerrten Abklatsch antiker Mythen hielt, die von einem Kampf zwischen den Göttern und den Dämonen sprechen, und dabei zitiert er aus Pherekydes den Mythos des Kampfes zwischen Kronos und Ophioneus, den Titanenkampf gegen Zeus, und die ägyptischen Mythen von dem Gegensatz zwischen Typhon und Osiris[66]. Das ist nun höchst lehrreich für die Entfaltung der antiken Meerdämonologie, die uns hier obliegt. In der spätgriechischen Mythendeutung ist die seltsame Doppelgestalt des gottwidrigen Ophioneus[67], der in den Quellen sowohl als erster unter den Urgöttern, dann aber auch als einer der gegen Zeus kämpfenden Titanen erscheint, einheitlich als Symbol der gottwidrigen Macht gedeutet worden, die vor dem Regiment der guten Götter die Welt beherrscht habe und sich immer wieder gegen die Himmlischen auflehnt. Er ist die Verpersönlichung des ἀτρύγετος πόντος, der unfruchtbaren dunklen Meerflut, die am Uranfang die Welt bedeckt hat, ist selbst aus diesem Wasser geboren und damit der Urherrscher über die noch götterlose Welt. Diese orphische Lehre, die durch Pherekydes an die Pythagoräer weitergegeben wurde und in der sicher auch semitisch östliche Vorstellungen mitspielen, wird im hellenistischen Denken bereichert mit Spekulationen, die sich an die Namendeutung von „Ophioneus" oder „Ophion" anknüpfen: er ist der ὄφις, die Urschlange, die das Weltmeer beherrscht. Seine Schlangengestalt verbindet sich dann später mit derjenigen des gottfeindlichen Typhon-Seth[68], von dem gleich die Rede sein wird. Wie dieser Mythus einen gebildeten Christen des dritten Jahrhunderts anmutete, sehen wir an der Replik, die Origenes an Celsus erteilt: im Gegenteil, meint er, der Mythus von der meerbeherrschenden Schlange Ophioneus sei nur ein Nachhall dessen, was die Heilige Schrift, die älter ist als Pherekydes, Heraklit und Homer, bei Moses von der Schlange sagt. Ophioneus ist für ihn der ὄφις im dritten Genesiskapitel[69] und zugleich der Diabolos aus dem Buch Job, das an Alter sogar den Moses übertreffe[70]. Origenes beruft sich dabei ausdrücklich auf die letzten Kapitel des Buches Job, wo Gott „aus Wetter und Wolken die

[65] Origenes, C. Celsum VI, 42 (GCS Origenes II, S. 110 Z. 20—26).
[66] Ebd. VI, 42 (II, S. 111 Z. 13—23).
[67] Vgl. RE . . VIII (1939) Sp. 643—646 (E. Wüst). — Eusebius, praep. ev. I. 10, 50 (PG 21, 88 C).
[68] U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I, Leipzig 1931, S. 266, Anm. 3. — K. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913 (= Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 13, 2).
[69] C. Celsum VI, 43 (II, S. 113 Z. 17—19).
[70] Ebd. VI, 43 (II, S. 114 Z. 1—3).

Worte sprach, die auf den Drachen Bezug haben"[71]. Wir werden später sehen, welch große Bedeutung gerade die Kapitel Job 40 und 41 auf die Durchbildung der christlichen Meersymbolik gewonnen haben.

Nun berichtet aber Celsus in dem Pherekydesfragment ausdrücklich, Ophioneus sei nach dem Kampf mit Kronos in das Meer geschleudert worden: „Derjenige von den beiden (Kampfpartnern), der in den Okeanos geschleudert werde, solle der Besiegte sein, der andere aber, der den Gegner hinabzustoßen und so zu siegen vermöge, solle den Himmel besitzen"[72]. Der Sitz des gottfeindlichen Ophioneus ist also die Tiefe des Meeres. Die lateinische Mythographie hat denn auch den „Ophion" ohne weiteres mit *Oceanus* gleichgesetzt[73]. Damit kommen wir zu einem weiteren Stück hellenistischer Meerdämonologie[74]. Okeanos und seine spätantiken Gleichgestalten Orcus und Neptun sind die Beherrscher der finsteren Meeresflut. Nach Hyginus hat Kronos den Orcus und den Neptun in das Meer hinabgestoßen[75]. Okeanos, der „Herr der Welt", *arbiter orbis*[76], ist demnach ins Meer gebannt, und als irgendwie gottfeindliches Element ist das Meer darum das Reich des Todes, der Finsternis[77]. Eine Traumerscheinung des

---

[71] Ebd. VI, 43 (II, S. 114 Z. 9—12).

[72] Ebd. VI, 42 (II, S. 111 Z. 17—19). Den Okeanos nennt Pherekydes hier Ὠγηνός, genau so wie in dem anderen, von Clemens Alex., Strom. VI, 2, 9 (GCS Clemens II, S. 429 Z. 2) aufbewahrten Fragment. — Vgl. dazu RE XVII (1937) Sp. 2310 (F. Gisinger).

[73] Mythographi latini I, 204.

[74] Das mythographische Material zu Okeanos jetzt vollständig bei RE XVII (1937) Sp. 2349—2361 (H. Herter).

[75] Fabulae 139. — Zu Okeanos (Ὠγήν) als einem aus den Titanen vgl. noch Aischylos, Prometheus 289. 291. — Ovid, Fast. V, 81. — RE VI A 2 (1937) Sp. 1507 Z. 64 ff.

[76] Anthologia latina (Riese) 718.

[77] Aus dem reichen Belegmaterial nur einiges. Das „Haus des Okeanos" hat seinen Eingang im äußersten Westen (= Finsternis): Aischylos, Prom. 301 (vgl. dazu RE XVII, Sp. 2350 Z. 14—19). Auf einer Zaubertafel aus Hadrumetum ist Okeanos in einem Nachen abgebildet mit der Beischrift *Oceanus Noctivagus;* vgl. die Abbildung in der Revue archéol. 1902, S. 347, n. 55. Solch ursprünglich chthonischen Charakter tragen wohl auch die an Sarkophagen so beliebten Okeanosmasken, vgl. RE XVII, Sp. 2360. — Die Styx, das den Hades umflutende Wasser, ist ein Seitenarm bezw., mythologisch gesprochen, eine Tochter des Okeanos. Vgl. Hesiod, Theog. 361. — Vergil, Georg. IV, 480; Aen. VI, 439. — Es sind „finstere Fluten", wie Tibull einmal schön dichtet: *at scelerata iacet sedes in nocte profunda abdita quae circum flumina nigra sonant,* El. I, 3, 67 f. Vgl. auch El. III, 3, 32 f. — So wird denn überhaupt der Tartarus zum „Reich der Finsternis", zum Titanengefängnis, das unterhalb des untersten Meeres liegt, an den „Wurzeln des Meeres" (Platon, Phaid. 112 A); vgl. die Belege zum „schwarzen Tartarus" bei Waser in Roschers Myth. Lexikon V, Sp. 121, Z. 23 f. Diese finstere Flut, die den Tartarus umfließt (wir beten ja auch noch in dieser antiken Diktion *ne absorbeat eas Tartarus, ne cadant in obscurum,* wobei *absorbere* doch wohl „einschlürfen, aufsaugen" heißen muß), ist der dualistisch gedachte Gegensatz zu den himmlischen, lichten Inseln der Seligen: Platon, Gorg. 23 ff. — Vergil, Aen. VI, 540 ff. — Darum läßt der Heilsgierige beim Bad im Okeanos in dieser Flut seine Sünden zurück: Ovid, Met. XIII, 950 ff. Es gibt aber Verbrechen, die nicht einmal das Wasser des Okeanos annimmt: Catull 88, 5 f.

Okeanos bedeutet den Tod, sagt Artemidor in den Oneirokritika[78]. Der Ozean ist somit der Unterwelt gleichgesetzt, und wenn Helios des Abends ins Meer untertaucht, so ist das ein Abstieg in die Unterwelt, deren Pforte im äußersten Westen des Ozeans liegt[79]. Im Mythus also des im Meer sich badenden Helios, den F. J. Dölger[80] genau untersucht hat, berühren sich diese dualistischen Gegensatzpaare: Helios — Okeanos = Licht — Finsternis, Himmel — Unterwelt, Sonne — Meer, Gott — Daimon. Diese Überzeugungen stehen noch hinter den spätrömischen Formen der Frömmigkeit, die den *Sol invictus* täglich ins Meer der finsteren Unterwelt hinabsteigen sieht, und ihn des Morgens *(mane)* wieder begrüßt als aus dem Reich der finsteren „Manen" emporgestiegen[81]. Okeanos-Neptun wird zum Symbol der Meerfluten, der *aquae mundi*, wie noch Augustinus[82] mitteilt. Ihm gelten die *Neptunalia*, bei denen man das schreckliche Meer um gute Fahrt bittet[83]. Gegen diese abergläubische Furcht vor dem Meer hatten die Kirchenväter einen harten Kampf zu fechten, wie Augustinus in einem religionsgeschichtlich höchst interessanten Stück seiner Psalmenpredigten[84] ausführt: die Neptunsstatuen seien das Symbol für das angebetete Meer, und wenn der Sturm die Schiffsplanken peitsche, umheule man das Neptunsbild. Ja noch eine spätere Predigt, aus dem Kreis um Caesarius von Arles, muß die Christen ernsthaft vor dieser frommen Meerscheu warnen[85]. Kein Wunder also, wenn der Christ schon von da her das Meer als

---

[78] Oneirokritika II, 39. Vgl. auch II, 34. — F. Nindck, Philologus, Supplementband XIV, 2, S. 47 f.

[79] Aischylos, Fragm. 192. — Apuleius, Met. IX, 22. — Theokrit II, 163. — Zur künstlerischen Darstellung des Okeanosabstiegs des Helios vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis[2] (1925) S. 345, A. 5 und jetzt die vollständige Zusammenstellung bei RE XVII, Sp. 2357 Z. 51 ff. — Die Okeanosmaske in der Kallistkatakombe dürfte wohl ähnlich zu erklären sein wie die Okeanosmasken auf den Sarkophagen. Abbildung bei J. Wilpert, Die Katakomben Roms, Freiburg 1903, Bilderband, Tafel 134, 1; Textband S. 32. — Von Bedeutung für die Okeanosallegorie ist es, daß auf dem von Johannes von Gaza beschriebenen Gemälde Okeanos mit einem Wasserdrachen abgebildet war (vgl. RE XVII, Sp. 2357, Z. 53 ff). — Vgl. zum Ganzen noch H. Schmidt, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1907, S. 168—172: Die Hadesfahrt des Sonnengottes.

[80] Sol Salutis[2] (1925) S. 342 ff. 357.

[81] Macrobius, Sat. I, 13.

[82] De civitate Dei VII, 16 (CSEL 40, 1, S. 324 Z. 19).

[83] Vgl. Cicero, De nat. deor. III, 51: *nostri quidem duces mare ingredientes immolare hostiam fluctibus consuerunt.* — Vgl. RE XVI (1935), Sp. 2520 Z. 50 ff. — Über die Neptunalien vgl. ebd. 2521 f.

[84] En. in Ps. 113, sermo 2, 3—5 (PL 37, 1483 f). Über die hier von Augustin ausgeführte Ansicht der aufgeklärten Spätantike, die Statue des Neptun sei nur eine symbolische Darstellung des Elements des Meeres vgl. auch Athanasius, Vita Antonii 76 (PG 26, 949 B). Gerade darum muß Augustin selbst seine Christen davor warnen, zum Meer zu beten: *non tunc exaudiri vos arbitremini quando super mare oratis, immo detestamini tales orationes*, Tract. in Joann. X, 1 (PL 35, 1467 B). Das ist die religionsgeschichtliche Parallele zu der Warnung Leos d. Gr. an seine Christen vor dem gewohnheitsmäßigen Begrüßen der „Unbesiegten Sonne", Homil. 27, in Nativ. Domini 7, 4 (PL 54, 218 f).

[85] Ps.-Augustin, Homilia de sacrilegis 3: *si quis Neptunalia in mare observat ... sciat se fidem et baptismum perdidisse.* Vgl. dazu R. Boese, Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae, Marburg 1909, S. 76 f.

den Sitz der Götterdämonen ansah, als das dem Teufel überantwortete Element.

Diese Erkenntnisse müssen indes noch vertieft werden. Das bittere Meer, von dem Antike und Kirchenväter so gerne sprachen, ist in sich selbst vom Ursprung her, irgendwie gottfeindlich und darum „böse". Clemens von Alexandrien[86] hat uns von dem pythagoräischen Mythus berichtet, der das Meer eine „Träne des Kronos" nannte — er hat es aus Plutarch übernommen, und das gleiche berichtet uns die Pythagorasvita des Porphyrius[87]. „Die Behauptung der Pythagoräer, daß das Meer eine Träne des Kronos sei, scheint gleichfalls anzudeuten, daß das Meer etwas Unreines, etwas nicht sein Sollendes, in sich enthalte", fügt Plutarch hinzu, darum verabscheuen die ägyptischen Weisen das Meer und das Salz, sie reden mit keinem Steuermann, da dieser auf dem Meere fährt und von ihm seinen Unterhalt hat, sie verabscheuen die Fische und sehen in ihnen das Sinnbild des Hasses. Daß derartige Mythen höchst lebendig waren und bei der Betrachtung des feindlichen, des „bitterbösen" Meeres sich leicht einstellten, sehen wir noch an der Kosmogonie der valentinischen Gnosis. Das Meer ist entstanden aus den Tränen der gottfernen äußersten Emanation, aus der schrecklichen Frucht der Sophia: *expavit enim et extimuit et contristata est, et ex his passionibus concepit et edidit. Hinc fecit coelum et terram et mare et omnia quaecumque sunt in eis, ob quam causam omnia infirma esse et fragilia et caduca et mortalia, quaecumque sunt ab ipsa facta . . . ex tristitia et lacrimis humida fontium, fluminum materia marisque.* So der Bericht bei Ps.-Tertullian[88], der aus Irenäus und dem Syntagma des Hippolyt schöpft. Das tränenbittere Meer ist hier also ebenfalls Symbol des Gottfernen, des bösen Prinzips, des Vergänglichen und Todgeweihten, eben des körperlich irdischen Lebens. Aus Plutarchs Bericht über die Mythen von Typhon können wir noch mehr lernen. Wenn Osiris das fruchtbringende Nilwasser und Isis die gute Erde bedeutet, so ist Typhon der Inbegriff des Bösen, das ist des Meeres, in das der Nil ausströmen muß. Das bittere Meersalz ist „Schaum des Typhon"[89]. Dieser

[86] Strom. V, 8, 50 (GCS Clemens II, S. 360, Z. 21).

[87] Porphyrius, Vita Pythag. 41. — Plutarch, De Iside et Osiride 32. — Vgl. zum Mythus von der Träne des Kronos RE XI (1922) Sp. 1988, Z. 19—26.

[88] Ps.-Tertullian, De haeres. 4 (PL 2, 69 A). Vgl. Irenäus, Adv. haer. I, 2. 3 (Harvey I, S. 16 f). — Hierher gehören auch die übrigen uns bekannten Mythologien der gnostischen Systeme, deren Kenntnis für die Beurteilung der Meersymbolik bei den Kirchenvätern wichtig ist (vgl. unten Anm. 119). Im System der Ophiten setzt sich der widergöttliche Teil des Seins zusammen aus den Elementen *aqua, tenebrae, abyssus, chaos*, wie Irenäus, Adv. haer. I, 30, 1 (Harvey I, S. 227) berichtet. Hier wird also der Abyssus aus Gn 1, 2 zum Symbol der äußersten Gottferne. Die Sethianer drücken ihre dualistische Lehre ebenfalls aus, indem sie dem Pneuma-Licht das Dunkel entgegensetzen, und dieses beschreiben: „Das Dunkel aber ist ein furchtbares Wasser, ὕδωρ φοβερόν", Hippolyt, Elenchos V, 19, 5 (GCS Hippolyt III, S. 117, Z. 11). In dieses „dunkle, furchtbare, bittere und faulige Wasser" (S. 120, Z. 3 f) kommt die erlösende Potenz herab. — Vgl. dazu H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Leipzig 1934, I, S. 358 ff. — RE XVIII (1939) Sp. 654—658 (G. Bornkamm).

[89] De Iside et Osiride 32. — Zu Typhon als Symbol des bitterbösen Meeres und als „Schwarzer" vgl. auch F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 37. 65.

finstere Feind des lichten Horus und des guten Osiris wird zum Symbol der menschenfeindlichen Mächte der Meerfluten, er ist der Gott des brüllenden, das Meer plötzlich aufpeitschenden Sturmes (man denke an den „typhonischen Wind", der das Schiff des Paulus umrast, Apg 27, 14), ja Typhon wird zum Inbegriff jeglicher gottfeindlichen Macht, versinnbildet im Krokodil und Nilpferd[90], diesen beiden in der Wasserflut lauernden Menschenfeinden (auch dies wird für die christliche Interpretation der beiden Kapitel bei Job von Bedeutung sein). Und es ist ein religionsgeschichtlich bedeutsamer Satz, in den Plutarch die Bedeutung des Typhonmythus zusammenfaßt: „Dem Typhon muß alles, was überhaupt die Natur an Schädlichem und Vergänglichem enthält, zugeschrieben werden"[91]. Typhon als Beherrscher und Symbol des Meeres, als das geheimnisvolle Meertier, ist der böse Dämon.

Nun verstehen wir besser, was P l u t a r ch in den Tischreden seinen Gast Lucius erzählen läßt von dem Haß der ägyptischen Weisen gegen das Meer: „Das Meer ist ein Element, das mit uns in gar keiner Verbindung steht, sondern der Natur des Menschen fremd, ja geradezu äußerst feindlich und zuwider ist"[92]. Die antiken Spekulationen vom Entstehen der Bitterkeit des Meerwassers[93] erhalten so eine mythologisch religiöse Umdeutung. Diese überträgt sich dann auch auf die aus dem Meerwasser entstandenen Tiere: „sie sind stumm und blind für die Vorsehung, in den titanischen, von den Göttern verlassenen Raum wie in eine Hölle verstoßen, wo Vernunft und Denkkraft ganz verloschen ist"[94]. Alle mit dem Meer zusammenhängenden Dinge sind irgendwie dämonisch und widergöttlich, denn die Dämonen sind von den Göttern in die Tiefen des Pontus geschleudert worden, wie Plutarch mit einem Zitat aus E m p e d o k l e s sagt: „Bis in die Tiefe des Pontus verfolgt sie die Kraft des Äthers"[95]. Wir wissen aus der Apologie des A p u l e i u s, gerade aus seinen wortgewandten Leugnungen, welche Rolle das bittere Meerwasser und sämtliche *res marinae*[96] im spätantiken Zauberwesen spielten und wie das Reiten auf dem Krokodil als dem Symbol aller typhonischen Dämonenmacht die Herrschaft des Zau-

---

[90] Vgl. RE II A 2 (1923) Sp. 1900 Z. 24 ff.

[91] De Iside et Osiride 45: πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει μόριον τοῦ Τυφῶνός ἐστιν. Auf spätägyptischen Tempelinschriften wird Typhon „Feigling, Empörer, Mißratener" genannt: RE II A 2, Sp. 1919 Z 5 f.

[92] Quaest. convivales VIII, 7.

[93] Vgl. P s. - P l u t a r ch, De placitis philos. 16: Über die Entstehung und die Bitterkeit des Meeres. — L u c r e z V, 488 f: *tam magis expressus salsus de corpore sudor augebat mare manando composque natanteis.*

[94] De sollertia animalium 34.

[95] De Iside et Osiride 29.

[96] A p u l e i u s, Apol. 32. — Zauber zur Verhinderung des Meersturms als eines dämonischen Effektes, A p u l e i u s, Metam. I, 3: *magico susurramine mare pigrum colligari.* — Bitteres Meerwasser im Zauber: Großer Pariser Zauberpapyrus 223 f. — Der Zauberer kann das Meer ruhig machen: P s. - H i p p o k r a t e s, De morbo sacro 1. — Alles, was im Meer sich aufhält, die *res pelago quaesitae*, die *marinae illecebrae*, ist zum Zauber geeignet: A p u l e i u s, Apol. 30. — Vgl. A. A b t, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1908, S. 131.

berers über das teuflische Meer darstellt[97]. Darum sagt das antike Denken auch von einem hartherzigen, dämonischen Mächten verfallenen Menschen: Dich hat das Meer geboren[98]!

Hier liegen somit die Quellen für das Grauen vor dem bösen Meer, das noch so tief in die christliche Zeit hineinreicht: das Meer ist der Sitz der Dämonen, der δαίμονες ἐνύδριοι[99] und der *di aquatiles*[100], die man in hydromantischem Zauber bannen und befragen kann. Noch tief in der karolingischen Zeit muß dagegen angekämpft werden[101]. Nimmt man nun noch alles hinzu, was in der Spätantike, mit der sich die Kirchenväter auseinanderzusetzen hatten, allgemein bekannt war von den Beziehungen der Isis zum Meer, von Venus als der meerentsprossenen Göttin, von den Tritonen als Meerdämonen, dann versteht man, daß schon von da her die Väter das Meer als den Sitz der teuflischen Mächte ansahen. Das ist zunächst nur Widerhall aus den bis in die letzten Tiefen gehenden frommen und abergläubischen Vorstellungen der ausgehenden Antike. *Non habet unda deos*, singt Properz[102] verzweifelt. Der Tod auf dem Meer ist darum unglückselig, und beim Meersturm wendet sich das heiße Beten des antiken Menschen zu den ätherischen, über den Sternen weilenden Göttern[103]. Äther und Meeresabgrund, Himmel und Unterwelt, Gott und Daimon — in

---

[97] Das Reiten auf dem Krokodil, dieses Paradestück des antiken Magiers, ist das Zeichen der Herrschaft über Typhon. Vgl. Lukian, Philopseudes 34. — R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Berlin 1906, S. 5 A. 3. — A. Abt, Die Apologie des Apuleius S. 53. — Über das Reiten auf dem Krokodil bei den christlichen Mönchen vgl. unten Anm. 112.

[98] In Nachahmung des Homerverses Ilias 16, 34: „γλαυκὴ δέ σε τίκτε θάλασσα". Zitiert bei Plutarch, De sollertia animalium 34: „Auch sagt Homer von einem hartherzigen, ungeselligen Menschen sehr gut: Dich schuf die finstere Meerflut, weil das Meer kein freundliches, sanftmütiges Tier hervorbringt." — Vgl. die Nachahmung bei Vergil, Aen. IV, 366. — Silius, Punica I, 638 (von Hannibal): *quem insana freta genuere.* — Catull 64, 155: *quod mare conceptum spumantibus exspuit undis?* — Ovid, Heroid. 38.

[99] Belege dafür bei A. Abt, Die Apologie des Apuleius S. 183 Anm. 4.

[100] So werden die Wasserdämonen genannt auf den lateinischen Inschriften; im christlichen Denken werden sie dann zu Wassergespenstern: vgl. RE XVI (1935) Sp. 2534 f (S. Weinstock). — Vgl. unten Anm. 166.

[101] Vgl. Hrabanus Maurus, De magicis artibus (PL 110, 1098 A): *est enim hydromantia in aquae inspectione umbras daemonum evocare et imagines ludificantes eorum videre ibique ab eis aliqua audire.* — Hrabanus hat das wörtlich aus Isidor, Etymol. VII, 9, 12 (PL 82, 312 A), und dieser aus Augustinus, Civ. Dei VII, 35 (CSEL 40, 1, S. 351, 5—7), und aus Servius, Aen. III, 359. — Zur Hydromantie, wie wir sie genauer aus den Papyri kennen, vgl. RE IX (1914) Sp. 81 ff (Boehm). — A. Abt, Die Apologie des Apuleius S. 171 ff.

[102] Elegie III, 7, 18.

[103] Ovid, Trist. I, 11, 21 f: *ipse gubernator tollens ad sidera palmas, exposcit votis immemor artis opem.* — Horaz, Ode II, 16, 1—4. — Petronius, Sat. 99: *adoratis sideribus intro navigium.* Hier auch das bei aller Komik der Situation schön klingende Gebet um Schutz vor dem „grauenvollen Meer", dem Inbegriff des Fatums (vgl. auch Anthol. Latina [Riese] 718 vv. 25—27):

da Pater ut tute liceat transmittere cursum
perfer ad optatos securo in littore portus
me comitesque meos.

Noch Gregor von Nyssa hat uns einen schönen Bericht gegeben, wie sich dieses Gebet um „Gute Fahrt" im christlichen Sinn gestaltete: Hoheliedkommentar, Homil. 12 (PG 44, 1014). — Ebenso Augustinus, Serm. 75, 4 (PL 38, 476 A).

diesen dualistischen Gegensätzen läßt sich der religiöse Urgrund der antiken Meerfurcht zusammenfassen.

2. Nun wäre es ebenso leicht wie völlig abwegig, hier unmittelbar die Darstellung der christlichen Lehre vom Meer als dem Sitz des Teufels anzuschließen. Es würde dies den von der religions„geschichtlichen" Schule, etwa im heute schon so veralteten Sinne eines Reitzenstein, oft provozierten Eindruck machen, als sei die christliche Dämonologie nur letzter, aber echter Nachhall hellenistischer Frömmigkeit[104]. Hier ist, wie sonst nirgendwo, die tapfere und klarsichtige Unterscheidung am Platz, die F. J. Dölger[105] einmal in anderem Zusammenhang einschärft, und die von K. Prümm[106] in allen seinen Werken aus reichster Quellenkenntnis als richtig erwiesen wird: die saubere Distinktion zwischen der biblisch-traditionell festgelegten dogmatischen Überzeugung und der zeitgeschichtlich bedingten (hier also spätantiken) Einkleidung, die von den Vätern in Bildern und Allegorien um den christlichen Kern gelegt wird. Ein Beispiel: in der Dämonenlehre der Antoniusvita des Athanasius, die dann maßgebend für Jahrhunderte geworden ist, begegnen uns so echt „ägyptische" Züge im Sinne der oben dargelegten Mythologien, daß sie zunächst den christlichen Kern zu verdecken scheinen. Der Teufel erscheint da wohl in der Gestalt des furchtbaren Wassertieres, das Job 40 und 41 schildert[107]; aber seit wann und unter welchen Voraussetzungen legt man die herrliche Naturschilderung bei Job auf den Dämon aus? Der ἄρχων δαιμονίων des Antonius jedenfalls trägt ganz die Züge des Typhon, und Athanasius läßt ja auch einmal seinen Mönch ausdrücklich von den ἐπιβουλαὶ Τυφῶνος [108] sprechen, ebenso von Poseidon als dem symbolischen Inbegriff des Meeres. Das ist antike Weisheit aus Alexandria. Das Meer ist der περίπατος[109] des teuflischen Dämons, er verbreitet einen furchtbaren Gestank von eingesalzenen Fischen[110]: eben als echter Typhon, als Beherrscher des gottfeindlichen Salzmeeres und der gottlosen Fische. Antonius hat die mystische Macht über die Krokodile[111], wie das auch oft von anderen Mönchen erzählt wird[112]. Der Mönch kann das bittere Meerwasser süß machen[113]. Das alles sind Ein-

[104] Über die platonische und christliche Dämonenlehre vgl. die Widerlegung der Dämonenlehre des Apuleius bei Augustinus, Civ. Dei VIII, 15 (CSEL 40, 1, S. 369f); IX, 3 (S. 409f). Weitere Literatur bei A. Abt, Die Apologie des Apuleius S. 178, Anm. 5. — J. Tamborino, De antiquorum daemonismo, Gießen 1909 (= Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII, 3).

[105] Sol Salutis[2] (1925) S. 354, Anm. 4.

[106] Vgl. die Zusammenfassung der antiken und christlichen Dämonenlehre nach den wesentlichen Unterschieden in seinem neuesten Werk: Das antike Heidentum nach seinen Grundstörmungen, München 1943, S. 386—392.

[107] Vita Antonii 24 (PG 26, 877 C). Die kritische Ausgabe von Butler stand mir leider nicht zur Verfügung.

[108] Ebd. 75 (948 B).

[109] Ebd. 24 (880 A) nach Job 41, 24 LXX.

[110] Ebd. 63 (933 A).

[111] Ebd. 15 (865 C).

[112] Vgl. den Krokodilsritt des Mönches Helenus: Rufinus, Hist. monachorum 11 (PL 21, 430, B/D). — Vitae Patrum 8, 59 (PL 73, 1167 D; 1168 A). — Macht über die Krokodile: Vita Pachomii 1, 19 (PL 73, 241 CD). — Vitae Patrum 8, 150 (PL 73, 1215).

[113] Vitae Patrum (PL 73, 808 A; 1000 C; PL 74, 207 A).

kleidungen des an sich genuin christlichen Wissens um die Herrschaft über den Satan, die wir nur verstehen auf Grund der oben gezeichneten hellenistischen Meerdämonologie. Aber daß sie sich überhaupt bilden, daß sie sich dann so beharrlich halten konnten: das setzt eine bereits vorhandene biblisch-theologische Begründung der Meersymbolik voraus, die sich unabhängig und mit schlichter Klarheit aus den evangelischen Berichten, aus der echt aramäischen Bildrede des Herrn selbst ergibt, und die von Paulus und Johannes zu der eigentlichen Theologie vom Gegensatz zwischen „Welt" und Gottesreich, zwischen Christus und Belial, zwischen dem Führer des Lebens und dem Beherrscher des Todes ausgebaut wurde.

Christus hat seine Kirche als das Königreich der neugebrachten Gnade durchaus als eine in dieser „Welt" noch gefährdete, im Kampf mit dem Teufel stehende Wirklichkeit verkündigt. Der Gegensatz zu seiner auf den Fels gebauten Kirche sind die „Pforten der Hölle" (Mt 16, 18). In einer anderen Bildreihe hat er selbst die authentische Interpretation der Allegorie gegeben: „Der Acker ist die Welt, der aussäende Feind ist der Teufel" (Mt 13, 38. 39). Ein Gleiches gilt nun zweifellos von seinen Meerparabeln. Wenn das Gottesreich ein „Fischernetz" ist (Mt 13, 47) und die Apostel „Menschenfischer" sein sollen (Mt 4, 19; Mk 1, 17), dann hat Christus sicher gedacht oder vielleicht auch oft ausgesprochen: „das Meer ist die Welt". „Welt" zunächst noch nicht im gottfeindlichen Sinn, sondern nur als Inbegriff aller Menschen, an denen sich das Reich Gottes verwirklichen soll. Dann aber ebenso sicher, schon bei Jesus, „Welt" im Sinn der Tatsache, daß diese Verwirklichung nur im Kampf mit der gottfeindlichen Gewalt sich durchsetzt, die in der Welt am Wirken ist. „Welt" also vor allem im klassischen Sinn des Johannesevangeliums: als Finsternis (Jo 1, 5; 9, 4. 5; 12, 46; 1 Jo 2, 8 u. a.), als Nichtigkeit (1 Jo 2, 17), als ein noch im Besitz des Teufels befindliches (Jo 12, 31; 1 Jo 5, 19), aber doch bereits besiegtes (Jo 16, 33; 1 Jo 5, 4) Element. Genau so bei Paulus: „Welt" ist Finsternis (Eph 5, 8; Apg 26, 18; Phil 2, 15; 2 Kor 4, 6), ist bereits verdammt (1 Kor 11, 32), aber doch noch unter der Gewalt der „Weltfürsten" (1 Kor 2, 6. 8), des „Gottes dieser Welt" (2 Kor 4, 4). Wir bleiben also durchaus im Gedankenbild der evangelischen Parabeln, wenn wir für Welt „Meer" einsetzen und das Meer als finsteres, gottfeindliches und immer noch mächtiges Element des Teufels ansehen, als Symbol für die Menschenvölker, die noch unter der Gewalt der bösen Macht stehen. In diesem Sinn hat die Apokalypse das Meer verstanden, aus dessen Fluten die große Buhlerin auftaucht (17, 1. 15).

Wir können das aber noch vertiefen: Die Heilige Schrift selbst gibt uns dazu das Recht. Der *Abyssus*, die geheimnisvolle Tiefe des Meeres, ist der Ort, in den die Dämonen gebannt sind, als Sinnbild der äußersten Gottferne. *Abyssus* besagt zumeist die abgründige Tiefe der Meerflut, das „Herz des Meeres" (Ps 45, 3), wie aus einer Fülle von Texten ersichtlich wird (Job 28, 14; 38, 16; Ps 41, 8; 77, 15; 103, 6; 105, 9; Jon 2, 6; Eccli 24, 8; Is 51, 10): immer denkt da der alttestamentliche Schriftsteller an das Wort vom *abyssus* der Urflut (Gn 1, 2). Nun bitten die Dämonen Christus ausdrücklich, „er möge ihnen nicht befehlen, wieder in den Abyssus zurück-

zukehren" (Lk 8, 31), und der große „Verderber", der Dämon Apollyon, steigt aus dem Abyssus empor (Apoc 9, 11). Der Teufel selbst, die große Bestie, die den Krieg gegen die Heiligen führt, taucht aus dem Abyssus auf (Apoc 11, 7; 17, 8).

An diese biblischen Sinnbilder also knüpft die patristische Meersymbolik an, wenn sie vom finsteren, gottfernen Meer als dem Sitz des Teufels und der Dämonen spricht. Und hier kann dann eine Ausgestaltung der Symbolik einsetzen, die auch aus dem dargelegten hellenistischen Bildreichtum schöpft und so das Gesamtgemälde der patristischen Allegorie vom teuflisch bösen Meer liefert, auf dem das Schiff der Kirche zum Hafen der Ewigkeit segelt.

Das Meer als Sitz der Dämonen. Der Abyssus ist das Weltmeer, der Ozean, auf dem die Erde schwimmt: *abyssus circumdat universam terram quam dicunt Oceanum*, predigt Hieronymus seinen Mönchen[114]. Und schon vorher sagt das gleiche Hilarius: *hanc (terram) enim infernae vastitudinis demersa et inmensa abyssus sustentat*[115]. Das Meer ist gleichsam der Überrest jenes Abyssus, der einst die Erde deckte, Tertullian[116] nennt ihn *tristis abyssus*, und „traurig" ist dieses Meer im Gegensatz zu dem Geist, der über ihm schwebt[117]. Nun ist es von hoher Bedeutung, was Ambrosius bei seiner Erklärung des Sechstagewerkes anmerkt. Er spricht von dem abgründigen Strudel, der die ganze Erde bedeckte, dem „schreckendräuenden Meer", dem finsteren Abyssus. Dann sagt er: *non enim malas intelligendas arbitror potestates, quod Dominus earum malitiam creaverit, cum utique non substantialis sed accidens sit malitia quae a naturae bonitate deflexerit*[118]. Hier wird klar, wie unwillkürlich ihm und seinen Gläubigen bei der Vorstellung vom finsteren Urmeer die Symbolik auf die gottwidrigen Kräfte der Dämonen vorschwebt, eine Symbolik, die er nicht etwa leugnet, sondern nur vor unchristlichem,

---

[114] Tract. in Ps. 103 (Morin, S. 163 Z. 30 f). — Zu den hierhergehörigen geographisch-mythologischen Vorstellungen vom Okeanos als weltumfließendem Meer und als Erdenträger vgl. RE XVII (1937) Sp. 2308—2389 (F. Gisinger). — Cassiodor sagt das gleiche in seinem Psalmenkommentar 134, 6 (PL 70, 963 B). — Daß diese Anschauung noch spät eine Streitfrage war, beweist gut Arnobius Junior, Comment. in Ps. 103 (PL 53, 475 D).

[115] Tract. in Ps. 2, 32 (CSEL 22, S. 61 Z. 13 f).

[116] De baptismo 3 (CSEL 20, S. 203 Z. 2).

[117] Adv. Hermogenem 32 (PL 2, 227 f). In seinem Werk De anima 55 (CSEL 20, S. 387 Z. 22—27) wehrt sich allerdings Tertullian, die Unterwelt in den unterirdischen Abgründen des Wassers zu suchen, und nennt diesen unterweltlichen Abyssus von Wasser boshaft *mundi sentina:* die „Grundsuppe des Weltschiffes" könnte man das am besten übersetzen. Unrichtig jedenfalls ist die Wiedergabe mit „Mistkaule der Welt", die J. H. Waszink in seiner Ausgabe und Übersetzung von Tertullians De anima (Amsterdam 1933) S. 181 bietet. Tertullian möchte die Unterwelt lieber in der *fossa terrae* sehen, als „tief verborgenen Abgrund in den Eingeweiden der Erde"; sicher veranlaßt ihn dazu die Tatsache, daß auch im Sprachgebrauch der Schrift manchmal *abyssus* das gleiche bedeutet wie *cor terrae* (Ps 70, 20; Mt 12, 40; Röm 10, 7; Apoc 9, 2).

[118] Exameron I, 8, 28 (CSEL 32, 1, S. 27 Z. 4. 16 f. 27 ff).

manichäistischem Dualismus behüten will[119]. Für Augustinus ist darum in der Tat der Abyssus der Inbegriff des dem Teufel und den Dämonen nach ihrem Sturz belassenen Machtbereichs, das heißt die Tiefen des Meeres und die Regionen des finsteren Luftbereichs[120]. Abyssus ist ihm die *profunditas aquarum impenetrabilis*[121] (noch Isidor hat diese Definition wiederholt[122]), das treffendste Symbol der höllischen Mächte, die in diese Tiefen geschleudert wurden — damit aber auch das Symbol der Menschen, die sich durch Sünde in die Gewalt des Teufels begeben: *abyssum dicit profunditatem peccatorum, per iudicium Dei fiunt in profundo, merguntur in ultima*[123]. Im Gottesstaat kommt dieser Gedanke tiefsinnig zum Ausdruck, zugleich auch das gleichsam Schwebende der Symbolik: der Abyssus ist sowohl der physische Ort, an den die Dämonen gebannt sind, als auch das geistige Symbol für die Tiefe der Gottesferne, in die sich das „abgrundtiefe Meer der schlechten Menschen" hinabgestürzt sieht[124]. Der Gedanke, daß das Meer der Strafort des Teufels sei, ist aber viel älter. Schon Origenes hat ihn ganz deutlich ausgesprochen: „Der Teufel wird in den Abyssus gestürzt, in das Meer als den ihm angemessenen Ort der Strafe"[125]. Ähnlich Tertullian[126]. Noch bei Gregor d. Gr. ist das Meer Tiefe des ewigen Todes, *aeternae mortis profunda*[127], zugleich aber Symbol der Tiefen des Menschenherzens, das in die Gottferne der Sünde herabgeschleudert ist, die „dunkle Tiefe des Abyssus, das da ist das Menschengeschlecht"[128].

---

[119] Ambrosius schöpft hier zunächst durchaus aus Basilius, der ausführlich den Gefahren einer antik dualistischen Auffassung vom finsteren Abyssus entgegentritt: Hexaemeron Homil. 2, 4 (PG 29, 36 ff). Der Abyssus ist nicht etwa der „Inbegriff aller feindseligen Mächte" (37 B), sondern nur einfach die finstere, alle Erde bedeckende Wasserflut (37 A). Jede Deutung auf die dämonischen Mächte sei gnostisch und manichäisch (36 D), daher sei jegliche Allegorie vom finsteren Meer des Abyssus auszulassen (40 C). — Man sieht hieraus indes, wie lebendig im Westen wie im Osten noch im späten vierten Jahrhundert diese Symbolik war, nicht nur als Nachklang der Gnosis, sondern in Kraft aller Vorstellungen, die oben dargestellt wurden. Vgl. dazu noch Arnobius Junior, Comment. in Ps. 103 (PL 53, 477 D): *notandum tamen quia Deo dicitur: illic draco quem formasti, quia Manichaei dicunt principem tenebrarum a se habere principium.*

[120] En. in Ps. 148, 9 (PL 37, 1943). — In ihrer Zusammenfassung als Gegensatz zur seligen Region des Geistes (vgl. ZkTh 64 [1940] S. 123 f) gehören „dunkles Luftreich" und „finstere Meerflut" als ein einziger Abyssus zusammen. Vgl. dazu Augustinus, De Gen. ad litt. 3, 10 (CSEL 28, S. 73 Z. 12—19); 11, 26 (CSEL 28, S. 359 Z. 11—14); Epist. 102, 20 (CSEL 34, S. 562 Z. 14—16); Sermo 112 (PL 38, 1091): hier wird ausdrücklich gesagt, daß in diesem dämonischen Luftbereich die Nebel sich bilden: *ubi nebula conglobatur;* vgl. den Dämon als *nebulo* (unten Anm. 173) und die „dämonischen Nebel" (Anm. 172). — Auch Gregor d. Gr. spricht darum von einem „Versenktwerden" des Teufels in die Luft: *in hoc caliginoso aere demersi:* Moral. 4, 6 (PL 75, 643 B).

[121] En. in Ps. 41, 13 (PL 36, 473 B); 41, 14 (474 BC); 105, 9 (PL 37, 1410 D).

[122] Etymol. XIII, 20, 1 (PL 82, 489 AB).

[123] En. in Ps. 35, 10 (PL 36, 348 D; 439 B).

[124] De Civ. Dei 20, 7 (CSEL 40, 2, S. 442 Z. 3—8).

[125] Comment. in Matth. 16 26 (GCS Origenes X, S. 563 Z. 24—26).

[126] Adv. Marc. 4, 20 (CSEL 47, S. 485 Z. 27).

[127] Homil. 11, 4 (PL 76, 1116 B).

[128] Moral. 33, 9 (PL 76, 682 D).

Und die Bitterkeit dieses dunklen Wassergrunds ist das Bild der gottfernen Völker, der Herzen, die sich der teuflischen Welt verschrieben haben[129]. Denn in diesem Abyssus wohnt der Satan, die Schlange[130].

Nun wird verständlich, in kraft welcher Grundvorstellungen die Meersymbolik weiterschreiten und sich biblischer Worte bemächtigen konnte, in denen der heilige Text an sich in keiner Weise solche Gedanken aussprechen wollte. Hier steht zunächst zur Untersuchung, was die patristische Allegorie aus den herrlichen Beschreibungen der beiden Wassertiere bei Job 40 und 41 herausgelesen hat — denn dieser Ideenkreis ist von hoher Bedeutung für unsere ganze Allegorie vom Schiff der Kirche geworden. Behemoth und Leviathan sind seit den Uranfängen der Exegese Sinnbilder des Teufels — bemerkenswert dazu ist der Protest, den Chrysostomus gegen die allegorische Auslegung dieser Jobkapitel vorbringt[131]. Augustinus dagegen, als der Erbe und zugleich der Ausspender der allegorischen Exegese, die über Ambrosius aus Philon und Origenes kam, sagt, der „heilige Job habe in mystischen und tief geheimnisvollen Worten" gesprochen von dem unter den Bildern des Behemoth und Leviathan gemeinten Teufel, dem „König aller Dinge, die in den Wassern sind"[132]. Dazu kommen die Schriftworte vom Drachen in den Meerfluten (Ps 73, 13; 103, 26; 148, 7), deren Umdeutung auf den Teufel allerdings erleichtert wurde durch den in der Apokalypse genannten Drachen (Apoc 12, 3. 4. 7.9; 13, 4), der ausdrücklich gleichgesetzt wird (Apoc 20, 2) mit der alten Schlange, dem Diabolus und Satan.

Der Teufel ist zunächst das Meerungeheuer, das Leviathan heißt, und das in der patristischen Allegorie zumeist als *cetus*, als der auch für die Antike[133] so merkwürdig ungeheure „Großfisch" gedeutet wird. Bei Job 3, 8 liest die Vulgata *Leviathan*, aber die LXX haben μέγα κῆτος[134]. Was also in den Schlußkapiteln bei Job vom Leviathan gesagt wird, gilt vom Walfisch als dem Symbol Satans. Das ist bereits bei Origenes[135] fest-

[129] Moral. 29, 15 (PL 76, 491 D; 492 AB). — Moral. 28, 19 (PL 76, 474 f).

[130] Moral. 18, 42 (PL 76, 77 AB).

[131] Fragm. in Job 41, 10 (PG 64, 653 B).

[132] En. in Ps. 103, sermo 4, 9 (PL 37, 1384 D): *et ipse rex omnium quae in aquis sunt* — ein Zitat aus Job 41, 25 nach LXX und Itala.

[133] *cetus* ist allgemeiner Ausdruck für „riesiger Fisch" und kann einen großen Delphin, Hai oder Walfisch bedeuten. *cetus* als Begleiter der Meerdämonen: Vergil, Aen. 5, 822. — Dracontius, Romulea 7, 148. — Vgl. auch Plinius, Nat. hist. 36, 4, 13. — Die Kirchenväter erzählen aus den antiken Quellen, was man am Walfisch anstaunte: vgl. Basilius, Hexaem. 7, 4 (PG 29, 156 BC); Ambrosius, Exam. V, 10, 28 (CSEL 32, 1, S. 162 Z. 4—14); V, 11, 32 (CSEL 32, 1, S. 166 Z. 15—19). — Der Walfisch, *balaena brittanica*, ist Symbol des Riesigen im Gegensatz zu dem eleganten Delphin: vgl. Juvenal, Satir. X, 14. Möglich, daß man daher den *cetus* auch als Symbol des Gegensatzes zu „unserem Delphin", Christus, gefühlt hat; vgl. Clavis Melitonis, Spicilegium Solesmense III, Paris 1855, S. 519. 535. 558. — Paulinus Nol., Epist. 20, 6 (CSEL 29, S. 147 Z. 21); 20, 7 (148 Z. 9).

[134] Unterstützt von Is 27, 1 LXX: δράκων ὄφις, was Vulg. mit Leviathan übersetzt; vgl. Hieronymus, Isaiaskomm. 8 zu 27, 1 (PL 24, 306 A) und Amoskomment. 3, 9 (PL 25, 1088 A).

[135] Genesishomilie 1, 10 (GCS Origenes VI, S. 11 Z. 17 — S. 12 Z. 10).

geprägte Überlieferung, denn auch er hat in seinen Genesispredigten die gleichen Probleme zu besprechen wie später Basilius und Ambrosius. Daß Gott neben den guten Kreaturen auch „böse" erschaffen hat, also den Walfisch und die Meerschlangen, ist für ihn eine geheimnisvolle Andeutung dafür, daß Gott eben den Satan und die Dämonen als Prüfung für den Christen zugelassen hat — als „Bitterkeit", aus der durch aszetischen Sieg die Süßigkeit hervorgeht. Keine Frage, daß hier der „große Walfisch" das Symbol des Teufels ist, und es ist typisch für diese offenbar schon geläufige Exegese, daß auch Ps 103, 26 und die Kapitel aus Job zitiert werden. Auch an anderen Stellen bietet Origenes die gleiche Deutung[136]. Wie sehr sie den ägyptischen Christen verständlich sein mußte, erhellt aus der Gebetsanweisung, die Origenes[137] gibt: man solle oft um Befreiung aus dem Rachen des „Walfisches" beten, wie Jonas: ein durchaus urchristliches Beten, wie uns die bekannte, im Zusammenhalt mit den beliebten Darstellungen des Jonasungeheuers so verständliche Bitte aus den pseudocyprianischen Orationes beweist: *eicias me de morte ad vitam*[138]. Didymus hat diese alexandrinische Deutung zu Job 3, 8 festgehalten: der Teufel ist durch den Abstieg des menschgewordenen Gottes besiegt worden als das Ungeheuer aus diesem Meer der Welt[139]. Ambrosius ahmt das nur nach: *nam feralem illum cetum, diabolum scilicet, ultimis temporibus venerabili corporis sui passione prostratum perculit et afflixit*[140]. Nicht einmal Hieronymus macht eine Ausnahme, ja in seiner allegorischen Deutung gehen die tierischen Symbole des Teufels als des großen Meertieres ineinander über: *qui draco proprie in hebraico sermone appellatur Leviathan. Ipse est cetus magnus, de quo, quod a Christo capiendus sit, mystico in Job sermone narratur: qui magnum cetum capturus est.* Das ist, so fährt er dann fort, der Satan, die *aspis*, der *draco in mare: quem Dominus interficiet spiritu oris sui habitatorem quondam maris, falsorum et amarorum fluctuum*[141]. Bei dieser Exegese ist es geblieben, und Gregor d. Gr. hat sie fürs ganze Mittelalter unvergeßlich gemacht durch seine Moralia in Job: *diabolus est*

---

[136] Levitikushomilie 8, 3 (VI, S. 397 Z. 23 — S. 398 Z. 2): *Dominus qui interfecturus erat cetum istum diabolum.* — Römerbriefkommentar 5, 10 (PG 14, 1051 A): *cetus* ist hier Symbol für Tod und Teufel, Christus aber stieg herab *in lacum* (Ps 27, 1) und *in corruptionem* (Ps 29, 10), um den teuflisch großen Fisch zu besiegen. — Dazu ist interessant, was Celsus und Origenes zu berichten haben von der „weltumfassenden Schlange" im Diagramm der gnostischen Ophiten; dieses Symbol des Okeanos und Chaos hieß bei ihnen „Leviathan": vgl. C. Celsum VI, 25 (GCS Origenes II, S. 95 Z. 3—17). — RE XVIII (1939) Sp. 657 Z. 42 ff. — Vgl. auch den Bericht bei Hippolyt, Elenchos V, 19 (GCS Hippolyt III, S. 120 Z. 14), wo diese Schlange „Erstgeborene aus den Wassern" genannt wird.

[137] De oratione 13, 4 (GCS Origenes II, S. 329 Z. 1—11).

[138] Ps.-Cyprian, Oration 2 (CSEL 3, 3, S. 147 Z. 10 f).

[139] Fragm. in Job (PG 39, 1129 D).

[140] De fide ad Gratianum V, 2, 3 (PL 16, 655 C). — Vgl. auch Lukaskommentar IV, 40 (CSEL 32, 4, S. 159 Z. 10—16): die Worte des Job sind eine Prophetie *eo quod diabolum tamquam procellosi saeculi istius cetum Dominus noster Jesus Christus oppressit ... ergo in tentatione sanctus Job mysteria loquebatur qui enim vincebat saeculum, Christum videbat.*

[141] Isaiaskommentar 8 zu 27, 1 (PL 24, 306 AB; 307 B).

vitam vorans cetus[142]. Köstlich kommt dies einmal zum Ausdruck in der Vita des ägyptischen Mönches Ammun, der einen Kampf mit dem Drachen besteht und das Untier beschwört mit den Worten: *Perimat te Christus Filius Dei qui perempturus est cetum magnum*[143]*!*

Unmittelbar damit zusammen gesehen muß weiter werden die Symbolik vom Teufel als dem „Drachen aus dem Meer", den Gott im Abyssus des Meeres wohnen läßt (Ps 148, 7), um mit ihm zu „spielen" (Ps 103, 26; Job 40, 24), um ihn im Wasser zu töten (Ps 73, 14). Immer wieder hat die patristische Allegorie tiefe Geheimnisse der Heilsveranstaltung aus diesen Worten herausgelesen, und alles bleibt nur verständlich, wenn die Grundidee vom Teufel als dem Tier im Meer der Welt festgehalten wird. Der „Drache" ist im antiken Denken[144] ein Ungeheuer, das im Wasser lebt, ein giftiger, großer Fisch, eine Art Seeschlange. Durch die Gleichsetzung mit der Paradiesschlange und damit dem Satan (Apoc 20, 2) konnten diese Vorstellungen auf den Teufel übertragen werden. Schon Tertullian[145] tut das, ebenso Origenes[146]. Dieses Meerungeheuer ist somit der eigentliche Feind der Kirche, die als gutes Schiff über das Meer dieser Welt segelt. Augustinus predigt darum: *magnum secretum et tamen quod nostis, dicturus sum: nostis inimicum Ecclesiae quendam draconem*[147]. Das ist, so fährt er dann fort, der Teufel, die „alte Schlange", die lauernd und listig in diesem Meer der Welt liegt. Das Meer ist ihr Sitz: *accepit locum quendam suum in hoc mari magno et spatioso.* Das „Zertreten ihres Kopfes" ist ihm das gleiche wie die „sichere Fahrt über das Meer", in dem der gestürzte Fürst der Dämonen haust[148]. Auch die Taufkandidaten Cyrills in Jerusalem wußten das: „der Drache aber hauste, wie wir aus Job wissen, im Wasser"[149]. Desgleichen ist es den Mönchen des Hieronymus wohlvertraut, wenn sie der eiferglühende Bußprediger also anredet: „Auch Du warst einst ein Drache und Finsternis war über Deinem Abyssus, ein Drache warst Du, ein Finsterling warst Du[150]!" Es ist sehr aufschlußreich, was Hieronymus von der Exegese der Juden zu den „Drachen"stellen der Psalmen

---

[142] Moral. 33, 9, (PL 76, 682 D). — Moral. 8, 23 (PL 75, 824 BC; 825 B). — Moral. 34, 18 (PL 76, 737 AB). — Vgl. dazu Ps.-Hieronymus, Comment. in Job 40 (PL 26, 786 D): *Leviathan est diabolus in aquis.* — Augustinus, En. in Ps. 68, sermo 1, 6 (PL 36, 846 AB). En. in Ps. 73, 14 (PL 36, 938 f). — Hrabanus Maurus, Allegoriae (PL 112, 893 C; 895 A). — Rupertus von Deutz, Jobkommentar (PL 168, 1184 f; 1191 f). — Innozenz III, Sermo 29 (PL 217, 588 A/C).

[143] Rufinus, Hist. monach. 8 (PL 21, 421 D).

[144] Vgl. Plinius, Nat. hist. 9, 82; 26, 31. — Ähnlich berichtet die Anschauungen seiner Zeit Augustinus, En. in Ps. 148, 9 (PL 37, 1943 C). — Primasius, Apokalypsenkommentar 3 (PL 68, 862 C). — Isidor, Etymol. XII, 6, 42 (PL 82, 455 B). — Vgl. auch Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie IV (Paris 1921) Sp. 1537/40.

[145] Adv. Marc. IV, 24 (CSEL 47, S. 502 Z. 20).

[146] Exodushomilie 4, 1 (GCS Origenes VI, S. 171 Z. 18 f).

[147] En. in Ps. 103, sermo 4, 6 (PL 37, 1381 B).

[148] Ebd. 4, 7—9 (PL 37, 1382 f).

[149] Catech. 3, 11 (PG 33, 441 AB).

[150] Tract. in Ps. 148 (Morin S. 310 Z. 7—11). — Ebd. Z. 12 f: *licet in hebraeo non habet dracones sed habeat Thanninim, quod interpretatur cete. Dicitur autem cetus infinitae esse magnitudinis. Denique ipse cetus in abyssis esse dicitur.*

bemerkt: auch sie halten dafür, daß ein Drache im Weltmeer, das heißt im Ozean, hause, der dann am Ende der Tage, wenn das Meer zurückrauscht, erscheine. Nicht so die christliche Auslegung: für sie ist der Drache im Meer ein Symbol für den Teufel in der Welt[151].

Wenn es nun von diesem Drachen heißt, es sei ihm im Wasser der Kopf zerschellt worden (Ps 73, 14), und wenn bei Job (40, 20) geschrieben steht, nur Gott könne den Leviathan mit einer Angel aus der Tiefe herausziehen, so liegen darin die Wurzeln für zwei Aspekte dieser Exegese vom „Teufel im Meer", die wir noch kurz andeuten müssen. Wir sahen bereits, wie die alexandrinische Exegese den Sieg über Satan als mit der Menschwerdung und Passion gegeben sieht. Das wird nun bildhafter durch eine uralte Vorstellung, die bis tief ins Mittelalter lebendig geblieben ist: Christus senkte sich in die Tiefen des teuflischen Meeres herab wie eine Angelrute, in seiner sichtbaren Menschengestalt dem Herrscher dieses Meeres, dem großen Seeungeheuer, als Gott nicht erkenntlich. Seine Menschennatur war gleichsam der Köder, den der Satan schnappend zu zerstören suchte und an dem er selbst gefangen wurde und seitdem machtlos ist. Dieser Abstieg Christi in die „Bitterkeit" des Irdischen[152] (eine genaue Parallele zu den Abstiegallegorien im Erlösungslied der Thomasakten, zum Abstieg in das „erdhafte, dunkle, westliche Ägypten"[153]) war den antiken Christen so geläufig, daß wir uns auf ein paar Belege beschränken können. Ambrosius läßt davon seine Christen singen[154], Rufinus lernte es aus den Predigten des Gregor von Nazianz[155] und predigte so den Taufkandidaten: *sicut piscis ... de profundo educitur, ita et qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in morte corpus Jesu non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoraverit, haesit ipse continuo et disruptis inferni claustris velut de profundo extractus trahitur, ut esca ceteris fiat*[156]. Durch die Entfaltung, die Gregor d. Gr.[157] dem Bild gab, indem er als „Schnur des Angelhakens" die Genealogie der Vorfahren Jesu bezeichnete, hat das Mittelalter[158] auch diese Symbolik noch verstanden, so lange die Gleichung

[151] Tract. in Ps. 103 (Morin S. 167 Z. 18—22). — Ambrosius, Epist. I, 30, 11 (PL 16, 1064 B). — Caesarius, Sermo 136, 5 (Morin I, S. 539 Z. 8 f).

[152] Ambrosius, De instit. virginis 5, 34 (PL 16, 314 A).

[153] Vgl. dazu F. J. Dölger, Sol Salutis[2] (1925) S. 220 ff.

[154] Hymnus 12, 7. Analecta hymnica 50 (1907) S. 16: *hamum sibi mors devoret.*

[155] Oratio 39, 13 (PG 36, 349 AB). — Übersetzung des Rufinus: CSEL 46, S. 124 Z. 14 f.

[156] Expl. symboli 16 (PL 21, 354 D). Dazu war förderlich die Übersetzung der Itala zu Ezech. 32, 3: *extraham te in hamo meo* (Vulg.: *in sagena mea*). — Ps.-Augustinus, Sermo 82, 1 (Nova Patrum Bibliotheca I [1852] S. 161). — Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 21, 2 (CSEL 2, S. 110 Z. 10 f): *nequissimus hostis generis humani est tortuosus draco qui hamo ducitur.* — Gaudentius, Sermo 5 (PL 20, 875 C).

[157] Moral. 33, 7 (PL 680 BC). — Moral. 33, 9 (PL 862 D; 683 A).

[158] Isidor, De eccles. officiis I, 30, 2 (PL 83, 765 A). — Sentent. I, 14 (PL 83, 567 C). — Honorius Augustod., Speculum Ecclesiae (PL 172, 906 AB): *per mare hoc saeculum insinuatur, quod voluminibus adversitatum iugiter elevatur. In hoc diabolus circumnatat ut Leviathan.* Ihn hat Christus mit der Angelschnur seiner menschlichen Genealogie herausgezogen. Das gleiche PL 172, 1002 D; 937 BC. — Von Honorius bezog Herrat ihre Gedanken für Texte und Bilder des Hortus deliciarum. — Hermann von Reichenau: *Leviathan perforans maxillam hamo.* Anal. hymn. 50 (1907) 312.

„Meer = teuflisch bittere Welt" lebendig war; das Bild im Hortus deliciarum der Herrat beweist das.

Die andere Allegorie, die aus obigem Zusammenhang ausgebildet wurde, ist die Symbolik vom Sieg über den Drachen im Durchgang durch das Rote Meer. Damit umgreift nun diese christlich patristische Meertheologie alle Worte der Heiligen Schrift über den heilsgeschichtlichen Vorgang des Durchzugs der Israeliten durch das Rote Meer und bezieht sie in die Symbolik vom Meer als dem teuflischen Element ein (Jos 24, 7; Ps 77, 13; 113, 3; 105, 7. 9; 135, 13; Sap 10, 18. 19; 19, 7; Is 43, 16; 1 Kor 10, 1. 2). Unterstützt wurde dies durch das Wort bei Ez 29, 3 und 32, 2, wo Gott den Pharao von Ägypten anreden läßt als den „großen Drachen, der zwischen den Strömen liegt", als den „Drachen im Meer". Damit wird der Ägypterkönig zum Sinnbild des Teufels, weil er „finster" ist und „im Wasser haust". Für Origenes ist das schon ganz selbstverständliche Deutung[159]. Der Pharao, der das Gottesvolk bekriegt und im Wasser umkommt, ist der im Meer versenkte Teufel[160]. Und wenn schon für Philon[161] der Durchgang durch das Rote Meer ein „Übergang von der Leidenschaft zur Askese" war, so hat dies, in Kraft der dahinter stehenden Vorstellung vom Teufel als Herrn des Meeres, Ambrosius nachahmend, aber christlich umgestaltend auf den Satan gedeutet, der im Meer dieser Welt herrschte, aber eben darin auch vernichtet wird[162]. Auch diese Allegorie ist immer lebendig geblieben[163]. Damit haben wir die tiefsinnige, durchaus christliche und doch mit allen Farben spätantiken Denkens gemalte Symbolik erklärt, aus der heraus Hilarius den Satz schreiben konnte, den wir an den Eingang stellten: *in his enim quae in mari repunt ea quae in infernis degunt docentur, cum profundum maris sedem intelligamus inferni*[164].

Nun erst sind wir imstande, mit sicherer Hand die verwirrende Fülle von patristischen Zeugnissen zu sichten, die für die theologische und aszetische Anwendung der Meerallegorie vorliegen. Diese muß hier noch wenigstens in den Hauptlinien gezeichnet werden, denn nur wenn wir das „böse Meer" der christlichen Antike bis in seine letzten, fast unmerklichen Wellenschläge rauschen hören, können wir erfassen, welch tiefgreifende Bedeutung die Symbolik vom glückhaften Schiff der Kirche, vom „kleinen Holz" des Kreuzes gewonnen hat.

Weil das Meer der Sitz der teuflischen Mächte ist, im physischen Sinn sowohl als auch in symbolischer Übertragung, sind die Strudel und brausenden Stürme, die das Schiff bedrohen, ein Werk des Teufels und der Dämo-

[159] Exodushomilie 4, 1 (GCS Origenes VI, S. 171 Z. 18 f). — Exodushomilie 5, 5 (VI, S. 190 Z. 11—20).

[160] Vgl. dazu F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe: Antike und Christentum 2 (1930) S. 63—69. — Ders., Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 53 f.

[161] De sacrificiis Abelis et Caini (I, S. 227 Z. 16 Cohn). — Weitere Belege aus Philon bringt F. J. Dölger: Antike und Christentum 2 (1930) S. 67.

[162] Exameron I, 4, 14 (CSEL 32, 1, S. 12 Z. 15—21).

[163] Hilarius, Tract. in Ps. 134, 19 (CSEL 22, S. 706 Z. 12—15). — Zeno, Tract. 54 (PL 11, 510 A). — Ps.-Prosper, De promiss. et praed. Dei I, 38 (PL 51, 764 f). — Isidor, Allegoriae (PL 83, 108 B). — Rupertus von Deutz, In Exod. 2, 29 (PL 167, 637 B).

[164] Tract. in Ps. 68, 28 (CSEL 22, S. 337 Z. 3—6).

nen. In einem Brief des Hieronymus kommt dieser Doppelsinn einmal schön zum Ausdruck. Der Briefschreiber sehnt sich nach der Einsamkeit der Wüste, will den Meerstürmen seines Lebens entfliehen, aber zwischen ihm und dem seligen „Hafen der Einsamkeit" liegt die drohende Meerfahrt über das dem Teufel überantwortete Meer: *diabolus maria undique circumdat et undique pontum*[165]. Die drohenden Wasserstrudel sind teuflisch, denn im Wasser haust der Dämon als „farbenschillernde Schlange", die weithin einen unerträglichen Gestank verbreitet und die Schiffer mit Untergang bedroht: so berichtet es noch tief in der christlichen Zeit die Vita Genovefae[166]. Und in den so einflußreichen Erzählungen vom Meerwunder des heiligen Nikolaus schaut noch das Mittelalter den Teufel, wie er mit Macht in die Segel des vom Schlund des Meeres bedrohten Schiffes bläst[167]. Hier war also der Ansatzpunkt für eine unendlich reich entfaltete Symbolik gegeben. Das teuflische Meer im übertragenen Sinn ist die dem Teufel anheimgegebene Menschheit, die Masse der Heidenvölker, wie wir schon früher gezeigt haben. Diese nun peitscht der Satan als „Herr des Meeres" auf, denn es sind „weltliche" Wasser, unerlöste, dämonische Fluten. Hilarius predigt so: *recte significari aquas populos intelligimus ... aquae terrestres sunt trepidae, terrenae, tenebrosae, absorbere nos volentes, animis in ira concitatis et toto diabolici furoris impetu commotis*[168]. Das wirkt sich nun aus, nicht nur in den Stürmen des „tierisch wilden und bitteren Meeres", die vom „Fürsten dieser Welt" dem einzelnen Christen geschickt werden[169], sondern vor allem an dem Schiff der Kirche, das über diese dämonische Elementargewalt fahren muß. *Navem adaeque Ecclesiam debemus accipere in salo mundi istius constitutam, quae crebris ventorum fluctibus, id est tentationum plagis et verberibus fatigatur, quam turbidi fluctus id est huius saeculi potestas conantur ad saxa perducere*[170]. Hier wird deutlich, wie vollkommen sich diese ganze Symbolik in die großen Zusammenhänge der biblisch-paulinischen Theologie vom Gegensatz zwischen Christusreich und Teufelswelt einzubauen weiß. Das Meer dieser Welt ist darum „bös", weil es „unter den Mächten der Finsternis steht", wie die Makariushomilien[171] sagen. Der Teufel als Herrscher der finsteren Luft und des finsteren Meeres — dieses widergöttlichen Abyssus, von dem Augustinus sprach — erregt auf dem Meer dieser Welt die verfinsternden Nebel, *daemonum nebulae*, wie Chrysologus[172] ausführt, und *daemonum*

[165] Epist. 2, 4 (CSEL 54, S. 12 Z. 1—5).

[166] MGH Rer. Mer. III, S. 230 Z. 5—8. — Vgl. auch den Brunnendrachen, der in den Abyssus fahren muß: Conversio Afrae 7 (MGH Rer. Mer. III, S. 60 Z. 15 f).

[167] Vgl. K. Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendland, Düsseldorf 1931, S. 245—249: Die Legende vom Seesturm. — Legenda aurea (Graesse S. 23 f). — Honorius Aug., Speculum Ecclesiae (PL 172, 1034 BC). — Auf einem Glasgemälde des Freiburger Münsters wird der Teufel abgebildet, wie er in die Segel des Nikolausschiffes bläst. — Vgl. auch die Nikolaushymnen des 10. Jahrhunderts mit dem „teuflischen Seesturm": Analecta hymnica 22 (1895) S. 206. 207. 209.

[168] Tract. in Ps. 123, 5 (CSEL 22, S. 594 Z. 4—9).

[169] Gregor Naz., Carmina II, 1, 1, vv. 21; 31 (PG 37, 971 f).

[170] Ps.-Ambrosius, Sermo 46, 4, 10 (PL 17, 697 A). — Pomerius, De vita contemplativa I, 16 (PL 59, 431 CD; 432 A).

[171] Homil. 44, 7 (PG 34, 784 B).

[172] Sermo 20 (PL 52, 254 B).

turbines. Er ist selbst ein *nebulo*[172], ein windiger, den Seefahrer täuschender Bösewicht. Und weil er „finster" ist als Herr der finsteren Meerflut (man könnte in genau dem gleichen Sinn auch in patristischer Bildsprache sagen: er ist „westlich", „ägyptisch", „todbringend"[174]), darum ist es sein Ziel, das Kirchenschiff in den Schlund des Todes zu ziehen, *in aeternae mortis profunda*, wie Gregor d. Gr.[175] sagt, und wie noch Dungal Scottus in echt patristischer Diktion von denjenigen schreibt, die nicht im Schiff aus Kreuzholz segeln: *quid ergo restat homini sine nave salutiferae crucis procellosum huius saeculi mare transeunti? Nihil, ut est arbitrandum, aliud nisi remaneat in mediis necatus fluctibus et cum terris Aegyptiis in profundum demergatur inferni*[176].

Es wird später genau zu zeigen sein, warum nach dieser Symbolik das Schiff der Kirche unmöglich untergehen kann: eben weil es aus dem Holz jenes Kreuzes gebildet ist, das den „Fürsten dieser Welt" — wir können jetzt ohne weiteres sagen: den „Fürsten dieses Meeres" — besiegt hat. Aber dennoch ist dem teuflischen Meer eine Macht über das Kirchenschiff überlassen: die sichere Fahrt der Kirche ist immer noch erschreckend gefährlich. Hier kommt unser Grundthema von der „herrlichen, weil gefährlichen Seefahrt" wieder zum Mitklingen, jetzt mehr von der Sicht des teuflischen Meeres her. *Ecclesia multis tamquam bona navis fluctibus saepe tunditur*, sagt Ambrosius[177].

In drei große Gruppen können wir die teuflische Gewalt des Meeres, die in dieser Welt gegen die Kirche anprallt, zusammenfassen: es sind die Gefahren des Heidentums, der Häresien und der Versuchungen; immer aber und letztlich der Teufel, der die Fluten dieser drei Bedrohungen des Kirchenschiffs aufwühlt.

Schon Tertullian sprach von den Sandbänken und Fluten, den verborgenen Klippen und seichten Buchten des Götzendienstes und prägte dabei das berühmte Wort vom Glauben, der unter dem Hauch des Heiligen Geistes sicher, aber vorsichtig zwischen diesen Gefahren durchsegelt: *fides navigat tuta si cauta*[178]. Origenes zeigt in seiner wundervollen Darlegung vom Schiff der Kirche als des begeisternd gefährlichen Fahrzeugs, wie der Teufel als „Vater der Finsternis" die Fluten aufwühlt, den „entgegengesetzten Wind" (Mt 14, 24) als „Pneuma des Bösen" dem Schiff entgegenbrausen läßt, wie diese teuflischen Fluten immer nur eines bezwecken: einen Schiffbruch im Glauben oder doch in einer Tugend zu

[173] Augustinus (?), Sermo 356, 5 (PL 39, 1649 A).

[174] Vgl. dazu Origenes (GCS VII, S. 509 Z. 13—17); Laktanz (CSEL 19, S. 142 f; S. 41 Z. 16 ff). — F. J. Dölger, Sol Salutis² (1925) S. 337 ff; Die Sonne der Gerechtigkeit S. 44 ff.

[175] Homil. 11, 4 (PL 76, 1116 B). — Darum ist der Abyssus des Meeres, weil Sitz des Teufels als des „Herrschers des Todes" auch zugleich Sitz des Todes selbst. Vgl. Hilarius, Tract. in Ps. 68, 5 (CSEL 22, S. 317 Z. 2 f): *nam cum profunda maris inferiora sint terrae, necesse est in profundo maris, id est in inferioribus, sedem mortis ostendi.* — Ob nicht also in diesem Sinn, zusammen mit Ps. 27, 1 (vgl. oben Anm. 136) das Wort aus der Totenliturgie zu erklären ist: *libera eas ... de profundo lacu?*

[176] Adv. Claudium (PL 105, 489 A).

[177] De incarnationis dominicae sacramento 5 (PL 16, 827 B).

[178] De idololatria 24 (CSEL 20, S. 57 Z. 15 f).

bewirken. Der Christ müsse beim Einbruch dieser Stürme gegen die teuflische „Dreifaltigkeit" des Satan beten, gegen den Vater des Finsteren, seinen Sohn, den Antichrist, sein christuswidriges Pneuma[179]. Umgekehrt ist es höchst bezeichnend für die Bildkraft der Meerallegorie, wie die Väter den Sieg des Christusglaubens als eine plötzlich eingetretene Meerstille nach dem Brüllen der teuflischen Wogen auffassen. Hilarius hat uns das in einer sprachgewaltigen Ausführung geschildert: wie der „Drache im Meer" getötet ist, die untersten Tiefen seines Meeres aufgewühlt wurden und nun aufhörten, ihr tosendes Gebrüll auszustoßen: jetzt hört man kein Murmeln der Wahrsager, kein Kreischen der Bacchanten, kein Vibrieren der ehernen Götzen, keinen heidnischen Opfergesang mehr, Christus hat dieses Meer zur Ruhe gebracht[180]. Das Gegenstück zu diesem Triumphgesang der übers Meer segelnden Kirche finden wir bei Augustinus, und wir verstehen ihn nur, wenn wir alles mitschwingen hören, was bisher vom Meer der teuflischen Macht gesagt wurde: „Alle, die darüber trauern, daß nun die Götzentempel geschlossen sind, die Altäre umgestürzt, die Statuen zerbrochen daliegen, daß man sogar Gesetze erlassen hat, die das Götzenopfer als Kapitalverbrechen verfolgen, alle, die darüber trauern: siehe, sie sind noch im Meer[181]!" Noch Gregor d. Gr. bekämpft die letzten Reste des Heidentums, die *mathematici* und *academici*, und nennt ihre Lehren mit einem Wort aus Isaias (11, 15) „Zunge des Meeres von Ägypten": das bedeutet „weltliche Weisheit, die vom Dunkel der Sünde überschattet ist". Jetzt aber, so geht sein Jubel weiter, ist „alle Lehre des Irrtums zum Schweigen gebracht worden, seitdem der Herr den Leviathan mit der Angelschnur seiner Menschwerdung aus dem Meer gezogen hat"[182].

Aber der Teufel als Herr des Meeres erregte neue Stürme gegen das Schiff der Kirche, nachdem die Fluten des Götzendienstes sich gelegt hatten: das ist ein Gedanke, mit dem die Väter manchmal die Geschichte der christlichen Häresien eingeleitet haben. Den klassischen Ausdruck gab dieser Idee Theodoret[183]. Nach dem Tod der Christenverfolger, „die den Sturmwind gleich einem plötzlich auftretenden Orkan gegen die Kirche erregt hatten", trat der Friede ein. „Aber der durch und durch schlechte und neidische Dämon konnte es nicht ansehen, wie das Schiff der Kirche von günstigem Wind ruhig getrieben dahinfuhr, und gab sich alle Mühe, sie zum Schiffbruch zu treiben — sie, die doch den Herrn aller Dinge zum Steuermann hat." Mit diesem Gedanken geht nun die ganze, bereits festgeprägte Diktion der Symbolik vom „teuflischen Meer" aus der Polemik gegen das Heidentum über in die Apologie gegen die Häresien. An einem Beispiel wird das besonders deutlich: Hippolyt hatte in seiner Erklärung zu Gn 49, 13 („Zabulon wird am Ufer des Meeres wohnen") aus-

[179] Comment. in Matth. 11 (GCS X, S. 44 Z. 4 ff). — Daher sind Heiden symbolisch „bitteres Meerwasser": Augustinus, En. in Ps. 103, sermo 4, 4 (PL 37, *1380 C): video enim adhuc in mari isto formidoloso nondum credentes: ipsi enim versantur in amaris aquis et sterilibus.* — Hilarius, In Matth. 8, 4 (PL 9, 960 AB). — Hieronymus, Comment. in Habacuc I, 2, 12 (PL 25, 1299 B).

[180] Tract. in Ps. 64, 10 (CSEL 22, S. 242 Z. 1—9).

[181] En. in Ps. 103, sermo 4, 4 (PL 37, 1380 D).

[182] Moral. 33, 10 (PL 76, 684 AB).

[183] Hist. ecclesiast. I, 2, 5 (GCS Theodoret S. 5 Z. 17—20).

geführt, das beziehe sich auf die Kirche, die bereits im ruhigen Hafen der Wahrheit angekommen sei, während die Heiden noch „in der Welt wie auf einem sturmgepeitschten Meer" treiben[184]. Das schreibt nun Ambrosius ab, ändert aber leise den Sinn, indem er für die Heiden die Häretiker eintreten läßt: *hic ergo ‚Zabulon iuxta mare' inquit, ut videat aliorum naufragia ipse immunis periculi, et spectet alios fluctuantes in freto istius mundi, qui circumferuntur omni vento doctrinae, ipse fidei radice immobilis perseverans, sicut est sacrosancta Ecclesia radicata atque fundata in fide, spectans haereticorum procellas*[185]. In diese paulinisch gebildete Diktion vom „Schiffbruch im Glauben" (1 Tim 1, 19) und den „Windstürmen der Lehre" (Eph 4, 14) fügt sich, in Kraft des alten Bildreichtums, nun vor allem die Polemik gegen den Arianismus ein. Wenn schon Methodius[186] gesagt hatte, die Häretiker gäben sich den falschen Anschein, die Segel und Steuer des Kirchenschiffs kunstvoll handhaben zu können, so führt der Syrer Ephräm in der zweiten Rede über den Glauben als Polemik gegen die Arianer aus: „Das Meer ist groß, und wenn du es ergründen willst, so wirst du von der Wucht seiner Wogen abgetrieben. Eine einzige Welle kann dich davontragen und an einer Klippe zerschellen ... das Schiff wird von den Rudern geleitet, und doch kann es in den Fluten versinken, dein Glaube aber versinkt nicht ... nur unser Herr kann die Wogen schelten. Tobt also in deinem Geist die Grübelei, so schilt sie und glätte die Wogen, denn wie der Sturm das Meer aufwühlt, so regt das Grübeln den Geist auf. Unser Herr schalt die Wogen, da hörte der Wind auf und das Schiff glitt ruhig dahin[187]!" In den Briefen des Basilius ist davon oft die Rede. An die vom Arianismus unberührt gebliebene Kirche von Neacäsarea schreibt er: „Euch hat die Brandung häretischer Stürme nicht berührt, die den wankelmütigen Seelen Untergang und Schiffbruch bringt"[188]. Und er selbst kommt sich stolz vor wie ein Felsriff, an dem sich die Wellengänge der Häresie brechen: „Ihr wißt doch gut, daß wir, vergleichbar den vorgelagerten Felsen im Meere, den Ansturm der häretischen Wogen auffangen müssen, so daß diese sich an uns brechen und das hinter uns liegende Land nicht überfluten"[189]. Man lese dazu noch die Schilderung der kirchlichen Zustände, die einem Schiffbruch vergleichbar sind, im Brief des Basilius an Athanasius[190], den anderen gewaltigen Steuermann im Sturm des Arianismus, oder an die Bischöfe im Abendland: „Die Lage hier ist schlapp, ehrwürdige Brüder, und bei den fortgesetzten Anstürmen der Gegner will die Kirche erliegen gleich einem Schiff, das auf offener See gegen immer neue Wellenstöße anzukämpfen hat"[191]. Man sieht gerade in diesen Briefen eines klassisch und christlich so gebildeten Mannes, wie bis ins Letzte ge-

[184] Segnungen Jakobs 20 (TU 38, Leipzig 1912, S. 35 Z. 11—18).
[185] De Patriarchis 5, 26 (CSEL 32, 2, S. 139 Z. 18—23).
[186] De resurrectione 28, 2 (GCS Methodius S. 257 Z. 6 f).
[187] Sermo 2, 2 De fide (Opera omnia syriace et latine, Rom 1743. III, S. 192 f). — Deutsche Übersetzung BKV² 37, S. 43.
[188] Epist. 28, 1 (PG 32, 305 C).
[189] Epist. 203, 1 (PG 32, 737 BC).
[190] Epist. 82 (PG 32, 460 AB).
[191] Epist. 90, 1 (PG 32, 473 A).

läufig das rhetorische und zugleich theologische Sprechen von der Meersymbolik durchformt ist. Und wir verstehen es jetzt, warum Basilius von den „salzigen und bitteren Wogen der Irrlehre"[192] sprechen konnte, in denen das Schiff der Kirche beinahe versinkt. Dahinter steht eben die Überzeugung, daß das „bittere Meer" das „teuflische Meer" bedeutet. Hieronymus[193] hat das zur gleichen Zeit ausdrücklich bezeugt als eine allgemein bekannte Symbolik: *quod autem ipse (diabolus) tenebrarum et amaritudinis significetur nominibus crebrius legimus.* Darum ist auch ihm die Häresie teuflische Bitterkeit: *sed et hoc possumus dicere, quod omnia contraria dogmata veritati amarae sint et sola dulcis veritas.* Und dennoch: das gute Schiff der Kirche kann nicht untergehen, es segelt, wie Augustinus einmal schön ausführt, zwischen den Häresien des Arius und des Sabellius hindurch wie zwischen Skylla und Charybdis: *ex una parte saxa navifraga, ex alia parte vorago navivora*[194]. Diese Erinnerung aus der klassischen Mythologie[195], die Augustinus ausdrücklich in die Meerenge zwischen Sizilien und Italien verlegt, ruft im Geist der Väter das Bild der bellenden Seehunde der Skylla wach, die da aus den bitteren Tiefen des Meeres die Schiffe bedrohen: und auch das wird ihnen zum Symbol der „Widersacher", die dem Kirchenschiff doch nichts anhaben können, weil es aus Kreuzholz gebildet ist: *obtrectatores omnino contemnendi sunt, quia canes marini sunt. De profundo amaritudinis latrare possunt, mordere non possunt. Sed quamdiu mordere non possunt? Quamdiu in navi sedes. Quid est: quamdiu in navi sedes? Quamdiu crucem Christi tenes, ab eius navicula non recedis*[196]. Bis in diese letzten Verzweigungen der patristischen Bildsprache hinunter können wir die großartig einfache Grundsymbolik verfolgen: das Meer ist die dem Satan verfallene Welt, die Kirche ist das Schiff aus Kreuzholz, das darum sicher durch alle Teufelsstürme fährt. Alle Symbolik, so sehr sie aus der antiken Kultur und Bildung zu schöpfen scheint, ist nur immer ein leichtes Gewand, das die Kirchenväter um schlicht christliche Grundwahrheiten legen; diese beiden Belange festzustellen und behutsam zu unterscheiden: eben das ist die Aufgabe jeder Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Mit einem letzten Bild kann dies noch klar gemacht werden, das zugleich wieder in sich eine sublime theologische Idee birgt. Gerade weil die Häresie nicht mehr nur „Meer", sondern selbst „Schiff" sein will, stellt die patristische Meerallegorie den teuflischen Kampf der Häresie gegen das Kirchenschiff auch dar als Seeschlacht des großen Piraten, des Teufels. Man lese dazu die wunderbare, des antiken und christlichen Geistes volle Schilderung der Seeschlacht zwi-

[192] Epist. 161, 2 (PG 32, 629 C).

[193] Isaiaskomment. 2 zu 5, 20 (PL 24, 86 D). — Jetzt verstehen wir besser, was Vincentius Lir. mit seinem Wort von den *amaros turbulentosque errorum fluctus* (oben Anm. 27) sagen wollte.

[194] Sermones inediti Guelf., sermo 11, 4 (Morin S. 476 f).

[195] Über die *canes marini* vgl. Lukrez V, 892. — Vergil, Ecl. 6, 77: *timidos nautas canibus lacerasse marinis.* — Vergil, Aen. 3, 432. — Salvianus, De gubern. Dei 11, 58 (CSEL 8, S. 121 Z. 5 f). — Isidor. Etymol. XII, 6, 5 (PL 82, 451 A).

[196] Ps.-Augustinus, Sermo 72, 3 (PL 39, 1885 CD). — Hieronymus, Comment. in Ezech. 6, praef. (PL 25, 165 D).

schen der Kirche und der Flotte der Arianer, die uns Basilius[197] geschenkt hat. Es ist der „böse Dämon", der als listiger Pirat dem Schiff der Kirche auflauert, sagt Chrysostomus[198], und die byzantinische Rhetorik spricht es ihm nach[199]. Auch im Westen predigt man so, ein Nachahmer des Augustinus sagt: *in hoc sane procelloso et turbulenti mari etiam diabolus aspirans bacchatur armata classe terribilis, et circumquaque discurrens commeatus obsidet innocentium*[200]. Aber auch hier der Trost: er ist nur ein *nebulo et pirata*[201].

Eine dritte Bedrohung endlich erhebt sich gegen das Kirchenschiff aus dem teuflischen Meer der „Schlechtigkeit", der Sünde, der Versuchungen. Hier vor allem droht dem Christen, wenn er nicht auf dem Holz der Kirche bleibt, der Schiffbruch und das Versinken in die finsteren, bitteren Fluten des Satans. Das war schon in der alexandrinischen Schule althergebrachte Symbolik. Clemens singt im Hymnus auf den Pädagogen vom „Meer des Bösen"[202] und spricht von dem Schiff der Seele, das den Logos als Steuermann haben muß, wenn es nicht in den Schiffbruch der Laster versinken will[203]. In dem erhabenen Logosgebet bittet er, durch die „Brandungen der Sünde"[204] sicher zur Meeresstille des heiligen Pneuma zu gelangen. Genau so Origenes: ihm ist das Meer Symbol der weltlichen Sinnenlust: *profundum et liquidum elementum est amara et fluxa praesentium rerum voluptas*[205]. Und wenn so für ihn, in antiker Tradition, das Meer „bitter und unbeständig" ist, dann gibt uns Methodius die andere Seite des christlich gewandelten griechischen Grauens vor dem „schrecklichen" Meer: „jenes furchtbare und unerträgliche Wasser des geistigen Meeres versenkt nicht die Leiber, sondern die Seelen derjenigen, die nicht den Logos als Steuermann haben"[206]. Die Belege könnten gehäuft werden, aber sie besagen stets das gleiche: das bittere und finstere Meer ist Symbol der dämonischen Versuchungen, die Sünde ist Schiffbruch[207] der

[197] De Spiritu Sancto 30, 76. 77 (PG 32, 212 f). — Vgl. dazu von der arianischen Seite her die Schiffsallegorie gegen die Katholiken: Opus imperfectum in Matth., Homilie 23 (PG 56, 755 BC).

[198] Homilia in illud Vidi Dominum 3 (PG 59, 114 D).

[199] Germanus, Sermo in crucem vivificam (PG 98, 240 D).

[200] Ps.-Augustinus, Sermo 72, 2 (PL 39, 1885 A/D).

[201] Augustinus (?), Sermo 356, 5 (PL 39, 1649 A).

[202] Hymnus auf den Pädagogen v. 25 (GCS Clemens I, S. 292).

[203] Paidagog. I, 7, 54 (GCS I, S. 122 Z. 12—14). — Zur aszetischen Idee vom „Schiffbruch" der Seele vgl. Paid. II, 2, 22 (GCS I, S. 169 Z. 21) und Paid. III, 7, 37 (GCS I, S. 258 Z. 4 f). — Der „Meerdämon Proteus" ist das Symbol der Leidenschaft: Paid. III, 1, 2 (GCS I, S. 236 Z. 8—10).

[204] Paid. III, 12, 101 (GCS I, S. 291 Z. 5).

[205] Exodushomilie 6, 3 (GCS Origenes VI, S. 195 Z. 12—14). — Tertullian, De baptismo 12 (CSEL 20, S. 212 Z. 3 f). — Cyprian, De patientia 16 (CSEL 3, I, S. 409 Z. 9—11).

[206] De sanguisuga 4 (GCS Methodius S. 481 Z. 18—21).

[207] Hier noch einige Belege zu diesem Bild vom „Schiffbruch", das dann, wie später zu zeigen ist, wichtig wurde für die dogmatische Lehre von der Buße als *secunda tabula in naufragio:* Ambrosius, Expl. in Ps. 36, 28 (CSEL 64, S. 94 Z. 6 f): *virtutis naufragium.* — Paulinus, Epist. 16, 7 (CSEL 29, S. 122 Z. 2): *naufragium salutis.* — Epist. 1, 9 (CSEL 29, S. 7 Z. 25) und Carmen 24, 82 (CSEL 30, S. 209): *naufragium in fide.* — Caesarius, Sermo 66, 1 (Morin I, S. 270 Z. 17): *naufragium castitatis.* — Gregor d. Gr., Regula past. 4 (PL 77, 128 A): *naufragium vitae.*

Seele, ist *amaritudo aeterna* als Folge des Genusses der *dulcedo temporalis*[208]. Das „weltliche Leben" im tiefen theologischen Sinn, den ihm vor allem Augustinus gegeben hat, ist dem bitteren und finsteren Abyssus des Meeres vergleichbar: *vita saecularis quaecumque est in profundo malorum, secretum unde erumpit omnis haec amarissima impietas*[209]. Als Abschluß sei hier die Übersetzung eines spätgriechischen christlichen Liedes geboten, das in der Anthologia Palatina aufbewahrt ist[210]:

Der böse Feind erregt in uns
die grause Flut der Sinnenlust,
im Sturmgebraus peitscht er das Meer,
und unser kleines Seelenschiff
will kentern ob der Wasserlast,
im Wogenstrudel untergehn.
O Christus, meine Ruhe Du,
der Wind und Wogen machtvoll beut,
führ Du mich zu dem sicheren Port
und laß versinken meinen Feind!

Nun kennen wir das bittere und dämonische Meer, aus dessen Tiefen die Kirche ihre vielfältigen, ihre schönen Fische heraufholt, da sie das Fischerboot des Petrus ist[211]. Wir kennen jetzt das Meer, über dessen Fluten das gute Schiff der Kirche zum Port der Ruhe segelt und siegesfreudig einläuft, weil es aus dem Holz des Kreuzes gezimmert ist, weil es als Mastbaum hochragend das Kreuz mit sich führt: das Kreuzholz, an dem der Sieg über den „Gott dieser Welt", den Herrn des Meeres sich vollzog. In dem nun folgenden Teil unserer Untersuchung haben wir darum zu zeigen, in welchem Sinn die Kirche das „Schiff aus Holz" ist, die Arche inmitten der Sintflut, das Schifflein des Petrus. Ambrosius, der große Erbe alexandrinischer Allegorie und der Ausspender dieser Reichtümer an das Mittelalter, möge dazu den Auftakt geben und zugleich diese Darstellung der Meersymbolik beschließen: *Nec enim vilis est navis, quae ducitur in altum, hoc est ab incredulis separatur. Cur enim navis eligitur in qua Christus sedeat, turba doceatur, nisi quia navis Ecclesia est, quae pleno dominicae crucis velo Sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo*[212]?

---

[208] En. in Ps. 101, sermo 2, 2 (PL 37, 1306 A). — Gregor d. Gr., Regula past. I, 2 (PL 77, 16 B): *per profundum maris extrema damnatio designatur.*

[209] Annot. in Job (PL 34, 874 AB).

[210] Anthologia Palatina I, 14, nr. 118.

[211] Origenes, Jeremiashomilie 18, 5 (GCS Origenes III, S. 156 Z. 21—23): σαγήνην ἀεὶ βάλλεσθαι ἐπὶ τὴν θάλασσαν τοῦ βίου τούτου καὶ συνάγονται ἰχθύες παντόδαποι. — Hieronymus, Epist. 71, 1 (CSEL 55, S. 2 Z. 2—6): *te quoque quasi pulcherrimam auratam traxit ad litus. reliquisti amaros fluctus, salsos gurgites, et Leviathan regnantem in aquis ... contempsisti.* — Methodius, De sanguisuga 5 (GCS Methodius S. 483 Z. 5 f): aus der Tiefe des Irrtums fischen die Jünger Christi Menschen. — Paulinus, Epist. 20, 6 (CSEL 29, S. 147 Z. 23—25): *quia tu misisti hamum ad me profundis et amaris huius saeculi fluctibus extrahendum.* — Gregor d. Gr., Homil. 11, 4 (PL 76, 1116 B): *per Ecclesiam quisque ad aeternum regnum a praesentis saeculi fluctibus trahitur, ne in aeternae mortis profunda mergatur.*

[212] De virginitate 18, 188 (PL 16, 297 B).

ZWEI PROBLEME DER FRÜHSCHOLASTISCHEN SAKRAMENTENLEHRE

VON PROF. DR. ARTUR LANDGRAF, BAMBERG

I.

Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie und die Schulen Abaelards und Gilberts de la Porrée

Bekanntlich wird von der Pseudo-Poitiers-Glosse berichtet, der Magister Gilibertus habe bestimmt, daß den Kindern, welche die Eucharistie nicht in fester Form empfangen können, dieselbe in flüssiger Form gereicht werde[1]. Da man in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit dem Namen Magister Gilibertus durchgehend Gilbert de la Porrée bezeichnet und nur ganz selten und ausnahmsweise Gilbertus Universalis damit meint, ist die Annahme durchaus berechtigt, daß dieser Bericht tatsächlich Gilbert de la Porrée im Auge habe. Dies um so mehr, als in der Porretanerschule insbesondere Radulphus Ardens in seinen Homilien sich wegen der Notwendigkeit der Eucharistie für das Heil zu diesem Gebrauch bekennt. Was ihn allerdings nicht hindert, dabei auch auf die Ersetzbarkeit des wirklichen Empfangs durch den Glauben der Paten hinzuweisen[2]. Umgekehrt aber berichtet Radulphus Ardens in seinem Speculum Universale[3], Gilbert selber habe nicht die Notwendigkeit, sondern bloß den großen Nutzen des Eucharistieempfanges gelehrt.

Hier sei nun vor allem mitgeteilt, daß anscheinend bereits vor Gilbert in der Scholastik Hinweise auf die Notwendigkeit des Eucharistieempfanges — und zwar auf eine solche, die unserer heutigen *necessitas medii* entspricht — auftreten. Nur eine Mißdeutung würde allerdings Hervaeus von Bourg-Dieu in diesem Zusammenhang nennen. Er schreibt zwar:

Quia dictum erat, quod Deus omnes homines vult salvos fieri, ne quisquam diceret posse esse salutis viam in bona conversatione et unius Dei omnipotentis cultu sine participatione corporis et sanguinis Christi, ‚unus enim Deus', inquit, ‚unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus', ut illud, quod dixerat: ‚omnes homines vult salvos fieri' nullo alio modo intelligatur praestari, nisi per mediatorem, non Deum, quod semper erat Verbum; sed hominem Christum Jesum, cum ‚Verbum caro factum est et habitavit in nobis'[4].

Doch hat dies nach dem ganzen umfangreichen Kontext nichts mit der Eucharistie zu tun, sondern ist mehr oder weniger eine Paraphrase für die Worte aus Hebr 2, 14: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.*

---

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 97 v. — Über die mittelalterlichen Bestimmungen betreff der Spendung der Eucharistie an kranke Kinder vgl. man M. de la Taille, Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento, Elucidatio XLIX, Paris (1921) 595.

[2] Man vgl. A. Landgraf, Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens: ZkTh 64 (1940) 50 f.

[3] Lib. 7 c. 78 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 709 fol. 143 v).

[4] Zu 1 Tim 2 (PL 181, 1415C f).

Sicher aber wurde die Notwendigkeit des Eucharistieempfanges bereits in der Schule des Anselm von Laon vorgetragen. Man findet dort nämlich die Sentenz:

Sicut in baptismo datur Spiritus ad remissionem peccatorum, in confirmatione vero ad pugnam, id est ad resistendum diabolo, ita dominicum corpus necessario recipitur in vitam eternam. Unde ratio videtur demonstrare, ut pueris renatis ex aqua et Spiritu dominicum corpus detur. Et quia propter infirmitatem suam pane illo solido uti non possunt, eadem die post baptismum, si cogit necessitas, de calice vinum consecratum accipiant. Quod si differri potest, in sequenti dominica vel proxima aliqua festivitate ad altare deferantur et dominici corporis, sicut predictum est, participes fiant. Quo semel accepto potest postea differri alia acceptio usque ad longum tempus. Si autem sine communione corporis et sanguinis Christi pueri a vita exeant, incuria et periculum est ministrorum. Pius tamen pastor ovem suam inmeritum non deseret[5].

Die ebenfalls zum Bereich des Anselm von Laon gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. Reg. lat 223 bringen umgekehrt auf Blatt 77 v und dann noch zweimal unter Hinzufügung eines Satzes auf Blatt 88 v und 94 eine Augustinusentenz, die gerade das Gegenteil lehrt. Ich gebe sie in dem Wortlaut wieder, in dem ich sie auf Blatt 88 v fand:

Augustinus in sermone de infantibus: Nulli est aliquatenus ambigendum unumquemque fidelium corporis sanguinisque dominici tunc esse participem, quando in baptismate membrum efficitur Christi, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi, antequam panem illum comedat calicemque bibat, de hoc seculo migraverit in unitate corporis constitutus. Sacramenti quoque illius participatione a beneficio non privatur, quando in se hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur.

Bei der großen Anzahl von Sentenzen, die dem Anselm von Laon zugeteilt werden, gälte es einmal kritische Arbeit zu leisten und festzustellen, was nun wirklich von Anselm stammt und was bei der Sorglosigkeit jener Zeit aus früheren oder späteren fremden Werken stammt. Uns genügt aber hier, eine die Heilsnotwendigkeit des Eucharistieempfanges lehrende Sentenz in seinem Umkreis festgestellt zu haben.

Diese Notwendigkeit wird nun sofort in der Schule Abaelards abgelehnt. Der Cambridger Paulinenkommentar weist in der Erklärung von Hebr 7, 3 auf eine hier einschlägige Äußerung des *philosophus*, d. i. Abaelards hin: *Sed obicitur quidem, quod nemo saltem adultus salvari poterit, nisi carnem sumpserit et sanguinem Domini, ex illa, que dicit, auctoritate: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. — Philosophus, nichil, inquit, ad hoc spectat auctoritas, que ita exponitur: Nisi quod ego propter vos fecerim patiendo, moriendo, satis sit vobis, non est, quod amplius expectetis ad vestram sufficere salutem*[6]. Sodann sagen die Sententiae Hermanni:

Illa vero perceptio et incorporatio, quae est in assumendo illud sacramentum, est unionis et incorporationis, quae est membrorum ad caput. Nam quando aliquis accedit ad illud sacramentum, ostendit se non tunc Christo uniri, sed iam perfici et dilectionem unitam esse et in membris eius transisse. De hac re huius sacramenti

[5] Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277 fol. 31 und G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae, Mediolani Aulercorum 1895, 12 f.

[6] Cambridge, Trinity College, Cod. B 1 39 (Nr. 37) fol. 172 v.

dixit Dominus noster: ‚Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet.' Non de sacramento dixit, quia multi de corpore suo sunt, qui hoc sacramentum non accipiunt, et multi accipiunt, qui eius membra non sunt. Accepit enim Judas hoc sacramentum sicut Petrus; sed unus ad salutem, alter ad mortem[7].

Die Sentenzen von St. Florian weisen sodann ausdrücklich auf eine Augustinusstelle aus dem Traktat 26 in evangelium Johannis[8] hin, welche eine Deutung von auf den ersten Anblick für die Notwendigkeit des Eucharistieempfanges sprechenden Schriftstellen auf die Notwendigkeit der Vereinigung mit der Kirche rechtfertigt. Sie sagen:

Hoc autem, quod Veritas dicit: Nisi comederitis etc., non est intelligendum de suo proprio corpore, sed de ecclesia, sicut dicit beatus Augustinus: ‚Nisi comederitis' etc., id est nisi feceritis, quod vos sitis membrum Christi, id est nisi transfundatis Christum in vobis efficiendo vos membrum ipsius, non habebitis vitam in vobis[9].

Während die Sententiae Parisienses, die Ysagoge Odonis und die Sentenzen des Rolandus Bandinelli nicht zur Frage Stellung nehmen, bemerkt der Commentarius Cantabrigiensis zu 1 Kor 11:

Nunc de verbis Domini videamus, que sunt: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Et: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, habet vitam eternam. Hec autem de ipso sacramento non possunt esse generaliter dicta, cum nonnulli sint, qui ad dampnationem sumunt; multi etiam, qui non comederunt et tamen vitam ingressi sunt. Quod in prioribus palam est. Unde hec verba potius ad commendationem huius sacrificii spectant, que sic debent intelligi, acsi dicatur: Nisi ista refectio carnis mee et dilectionis exhibitio satis est vobis, que vos in summam dilectionem accendat, non est ulterius, quod a me expectetis fieri, per quod salvemini. Et de talibus: qui manducat, habet vitam eternam[10].

Wenn diese Erklärung auch nur mit derjenigen des Philosophus übereinstimmt, aber von der sonst bei den Abaelardianern gebräuchlichen abweicht, darin kommt sie mit den übrigen überein, daß sie nichts von einer Notwendigkeit der Eucharistie wissen will.

Auch der Sakramententraktat des Magisters Simon spricht sich wegen der Tatsache, daß Kinder ohne den Eucharistieempfang zum Leben eingehen, gegen eine *necessitas medii* desselben aus. Dabei beruft er sich ähnlich wie die Sentenzen von St. Florian auf Augustinus, dessen *auctoritas* er in die Worte kleidet: *Nisi manducaveritis carnem et biberitis sanguinem, id est nisi in unione Ecclesie fueritis et gratiam spiritualem susceperitis, non habebitis vitam in vobis*[11].

Wenn wir uns nun der Schule Gilberts de la Porrée zuwenden, machen wir vor allem die Feststellung, daß Gilbert selber in seinem Paulinenkommentar auf dem gleichen Standpunkt wie die Abaelardschule

[7] Cap. 29 (PL 178, 1741 C).
[8] C. 6 n. 15 und 18 (PL 35, 1614).
[9] N. 67; H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Florilegium Patristicum 19), Bonn 1929, 30 f.
[10] A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi, 2. In epistolam ad Corinthios I^{am} et II^{am} ad Galatas et ad Ephesios, Notre Dame (Indiana) 1939, 265.
[11] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe de sacramentis (Spicilegium Sacrum Lovaniense 17), Louvain 1937, 41.

steht. Ein am Rand verzeichnetes *Intellige* hebt z. B. die Bedeutung seiner Erklärung von 1 Kor 6, 15 hervor, wo er schreibt:

‚Absit'. Attende, quod ait: ‚tollens'. Non enim possunt simul esse et membra Christi et membra meretricis. Qui enim sunt membra meretricis, non manent in Christo, et quamvis sacramento, non tamen revera corpus Christi manducant. Quid enim sit non sacramentotenus, sed revera corpus Christi manducare, Dominus ipse ostendit, cum ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo. Hoc est igitur revera manducare, scilicet in eo manere. Quod, quicumque sunt membra meretricis, non faciunt, et ideo membra Christi non sunt, nisi malum illud penitendo esse destiterint et ad hoc bonum reconciliatione redierint[13].

Wahrhaftig den Leib Christi essen wird also hier als identisch gesetzt mit im Leib Christi bleiben. Von der eucharistischen Kommunion wird somit dabei vollständig abgesehen.

Ohne Zweifel war für diese Erklärung die gleiche Augustinusstelle maßgebend, deren Einfluß wir bereits in der Schule Adaelards festgestellt haben. Ich meine In Johannis evangelium tract. 26 c. 6 n. 15 und 18[14]:

Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est, id est praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit et fiet, id est vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, id est glorificatio ... Denique iam exponit, quomodo id fiat, quod loquitur, et quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere. ‚Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.' Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere.

Der zweite Teil dieses Textes ist, wie ein Vergleich ohne weiteres ergibt, in der obigen Gilbertschen Erklärung von 1 Kor 6, 15 ausgewertet. Dazu begegnen wir dem ersten Teil in Gilberts Erklärung zu 1 Kor 10, 17, wo zwischen *res* und *sacramentum* unterschieden wird, und die *res*, d. i. die Vereinigung mit Christus, im Gegensatz zum *sacramentum* als notwendig für das Heil bezeichnet wird:

Quoniam ‚omnes, qui de' illo ‚uno pane et de' illo ‚uno calice' spiritualiter participamus', quamvis ‚simus multi', tamen ‚sumus unum corpus'. [Am Rand: *Augustinus.*] *Hanc sive communicationem sive participationem, que in evangelio dicitur cibus et potus, societatem sive unitatem quandam vult intelligi capitis et membrorum, quod est ecclesia sancta in predestinatis et glorificandis, quorum vocatio atque iustificatio processu temporis secundum diversos et facta est et fit et fiet. Hanc unitatem una fides, una spes, una caritas facit. In his enim constat vinculum pacis illius, de qua in evangelio Dominus: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; et alibi: Manete in me et ego in vobis. Et carnem suam manducare et sanguinem suum bibere hanc unitatem esse ostendit, cum tanquam illum cybum et potum interpretans ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo. Huius unitatis sacramentum in pane, qui de multis granis fit unus, et in vino, quod similiter de multis racemis fit unum, Dominus consecravit, et adhuc de mensa dominica sumunt illud quidam ad vitam, quidam ad mortem. Qui enim accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium pro se, sed testimonium accipit contra se. Qui vero sic accipit mysterium, ut pacis*

[13] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 37 v.
[14] PL 35, 1614.

teneat vinculum, manet in corpore Christi semper vivens de corpore Christi. Res enim huius sacramenti omnibus est ad vitam, etiam illis, qui de hoc seculo post baptismum abscedunt, antequam rei huius sacramentum possint accipere. Non enim sacramenti illius beneficio ac spirituali corporis et sanguinis Christi participatione privatur, quicumque hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur[14].

Doch unterdrückt Gilbert auch nicht einen Hinweis auf die Notwendigkeit des Eucharistieempfanges und zwar auf eine Notwendigkeit, die auf einem Gebot gründet. Er bemerkt nämlich bei Gelegenheit der Erläuterung von 1 Kor 11, 27: *Quia vero Dominus de hoc sacramento dicit: nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, absque eius communione esse non licet*[15]. Damit bekennt er sich also zur *necessitas praecepti* des Eucharistieempfanges.

Die engere Porretanerschule geht aber hier weiter als Gilbert. So stellt der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 die Heilsnotwendigkeit der Taufe mit derjenigen der Eucharistie auf eine Linie und zwar wegen vieler *auctoritates* Augustins, die dies nahelegten. Um derentwillen sei auch bestimmt worden, daß die Getauften sofort dieses Sakrament empfangen sollten, wenigstens unter der zweiten *species*, da auch den Kindern das Saugen natürlich sei und sie die Eucharistie so unter der andern, wenn auch nicht unter beiden *species* empfangen könnten[16]. Der Verfasser des Kommentares hält aber nur dann die Kinder ohne den realen Eucharistieempfang für vom Heil ausgeschlossen, wenn diese Unterlassung durch die Nachlässigkeit der Eltern verursacht wurde. Damit bricht er ein Glied aus dem, was wir heute für eine *necessitas medii* fordern, ohne aber deswegen eine bloße *necessitas praecepti* zuzulassen. Er sieht zudem auch sehr deutlich, daß sich für die Kinder eine Heilsnotwendigkeit eines realen Empfan-

---

[14] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 45 v. — Kein anderer ist der Standpunkt des Petrus von Poitiers in den Sententiae lib. 5 c. 13 (PL 211, 1252 f): *Modus sumendi duplex est, sacramentalis et spiritualis. Sacramentaliter sumunt boni et mali; nam sacramentaliter sumere est ipsam carnem veram Christi sumere, sive inde percipiatur fructus, id est ecclesiastica pax, sive non. Spiritualiter sumunt soli boni. Spiritualiter sumere est fructum provenientem ex carne Domini sumere, id est esse de unitate Ecclesiae, sive sumatur corpus Christi sive non. De qua sumptione dicit Augustinus: „Ut quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti. Nam credere est manducare." Et nota, quoa ecclesiastica unitas dicitur caro Christi spiritualis. Unde: „Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis meum sanguinem" etc.*

[15] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 48.

[16] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 43 v: *„Nec esse potuit." Etsi enim quis et patrini eius, quicquid possunt, faciant, ut ipse baptizetur, et obiter moriatur, salutem non pronuntiamus, nisi sanguinis effusio proximo interfuerit aut testimonium Christi.* (Dazu am Rand: *De pueris hoc verum est tantum, de adultis vero falsum.) Multis autem auctoritatibus Augustini habetur, quod sine eucharistia similiter nemo salvetur. Ideoque constitutum est, ut baptizati statim hoc sacramentum suscipiant saltem in altera specie, quoniam et pueris naturale est sugere et sic in altera specie suscipere possunt, etsi non in alterutra. Quibus autem in utraque specie dari potest, non est tantum dandum in altera, et si propter turbam expedite fieri non possit, saltim (!) panis intinctus vino potest omnibus tribui. Nomine tamen panis et vini voco in utraque specie sumptum corpus Christi.* — Man vgl. auch fol. 50: *Ad quod sciendum est tria esse genera operum, que ducunt ad salutem aut impediunt euntem. Quedam sunt necessaria, sine quibus scilicet salus esse non potest, ut baptizare, communicare, penitere et similia.*

ges der Eucharistie eigentlich nur unter der Voraussetzung verteidigen läßt, daß nur diejenigen die Auswirkung der Taufe empfangen, die prädestiniert sind[17]. Daß aber diese Lehre von der Einschränkung der Gnadenauswirkung der Sakramente auf die Auserwählten wohl nur aus einem Mißverständnis einiger Stellen des Gilbertschen Paulinenkommentares in die Gilbertschule kam, habe ich bereits anderswo aufgewiesen[18].

Bei all dem ist es noch interessant, zu wissen, daß nach dem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 die Eucharistie richtig als Sakrament der *caritas* bezeichnet wird, weil sie jene Vereinigung der Glieder untereinander mit dem Haupt bezeichnet, welche die Tugend der *caritas* aufrichtet, indem sie die verschiedenen Glieder untereinander zusammenfügt und sie mit ihrem Haupt vereinigt[19]. Die Wahrheit der Taufe bestehe im Glied-Christi-werden. Dies könne nur einmal geschehen und darum

[17] Fol. 60: „*Etiam illud.*" *Nota hanc auctoritatem Augustini contra eam videri, qua in libro de baptismo puerorum dicit nullum baptizatorum, si non susceperit eucharistiam, posse salvari, cum hic dicat eos, qui post baptismum moriuntur, antequam possint communicare, futuros salvos. Sed non est contrarium. Illud enim sic intelligendum erat, ut isti exciperentur. Qui enim et quorum parentes non dimittunt ex negligentia, ut baptizati communicent, cum post baptismum statim moriuntur, futuri sunt salvi. — Sed dices, quoniam, si quis infans baptizetur et post triduum moriatur, cum interim communicare posset nec communicet, dampnabitur. Sed omnia peccata precedentia baptismum dimissa fuerant ei in baptismo; deinceps autem nichil commisit, qui nec ratione uti potuit. Quare nec in hoc ipsum peccavit — sed parentes eius —, quod non communicavit. Quare iniusta est pena, que pro nullo suo peccato originali nec actuali ei infigitur.* [Fol. 60 v.] *Quod solvant, qui dampnandis peccata in baptismo remitti dicunt.*

[18] A. Landgraf, Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl und die Nachlassung zukünftiger Sünden durch die Taufe. — Übrigens führt Petrus von Poitiers diese Ansicht letztlich auf eine *auctoritas* zurück. Man vgl. Sententiae, lib. 5 c. 13 (PL 211, 1453 A): *Sed obiicitur: Iste reprobus, qui caritatem habet ad praesens, sumit corpus Domini; in eo efficit, quod figurat, cum sit verum sacramentum novi testamenti. Ergo ipse est electus. Dicit enim auctoritas: „Sacramenta in solis electis efficiunt, quod figurant."* — Darauf macht auch die dritte Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII aufmerksam, da sie auf Blatt 93 v schreibt: *Item queritur, an in solis electis efficiunt, quod figurant. Quod videtur. Ait enim auctoritas: sacramenta in solis electis efficiunt, quod figurant. Sed contra: In omnibus digne suscipientibus efficiunt, quod figurant, ut remissionem baptismus. — Solutio: Sicut dictum est: a quocumque suscipiatur sacramentum, quantum in ipso est, efficit, quod figurat, sed non semper id efficit in altero. Sed distinguitur, utrum, qui digne suscipiunt, presenti iustitia sint iusti et tamen reprobi, vel ad salutem electi. Si enim modo sint iusti et ad salutem reprobi, sacramenta in eis efficiunt quiddam, quod figurant, sed non omne, ut baptismus in tali efficit remissionem peccatorum, sed non ablutionem corporis in futuro ab omni infirmitate et corruptione; quod tamen figuratur per baptismum. In hiis ergo, qui digni sunt et electi, efficit sacramentum, quicquid figurat, et non in aliis. Quare, cum dicitur: sacramenta in solis electis efficiunt, quod figurant, concipiendum est generaliter, id est quicquid figurant.*

[19] Fol. 87: *Eucaristia etiam bene dicitur sacramentum caritatis, quia illam figurat unionem membrorum inter se et ad caput suum, quam virtus caritatis edificat compaginando diversa membra intra se et ea uniendo cum suo capite, quod habet ramorum diversitate efficere. Hanc ergo ecclesie unionem, que in futuro omni modo est perficienda, aperte exprimimus in dominici corporis consecratione, dum panis, ex quo conficitur, ex diversis granis compissatur, et vinum ex diversis azimis eliquatur, in quo unitas membrorum designatur et utrumque sacramentum per assumptionem nobis unimus, in quo nos esse unum cum capite ostendimus.*

werde auch dieses Sakrament nicht wiederholt. Die Eucharistie dagegen könne wiederholt werden, weil sie nicht die Wahrheit des Glied-Christi-werdens bezeichne. Die Eucharistie bezeichne vielmehr das, daß derjenige, der am Leib Christi teilhabe, bereits Glied Christi in der Taufe geworden sei. Und darum sei es nicht verboten, häufig zu kommunizieren, weil wir häufig zeigen könnten, daß wir Glied Christi seien, was eben das Sakrament der Eucharistie aufweise[20].

Jedenfalls bringt der Verfasser des Kommentars innere Gründe für die von ihm statuierte Notwendigkeit des Eucharistieempfanges nicht bei. Es dürften ihn also, wie er ja auch selber ausdrücklich betont, Augustinustexte zu seiner Stellungnahme veranlaßt haben.

Auch der ebenfalls zu den Porretanern zählende Verfasser des Paulinenkommentars des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 beschäftigt sich eingehend mit unserm Problem. Er unterscheidet beim Genuß des Herrenleibes zwischen dem wirklichen Empfangen des Leibes Christi und dem Inkorporiertwerden in den Leib Christi, indem man in der Einheit des Leibes Christi durch den Gehorsam in der Betätigung verbleibt. Diejenigen also, die das Heil erlangen sollen und am Leib und Blut Christi kommunizieren, inkorporieren nicht Christus sich, sondern sie werden von Christus inkorporiert und dem Leib Christi eingepflanzt. Diejenigen dagegen, die verdammt werden sollen, inkorporieren sich beim Empfang des Leibes Christi weder Christus noch werden sie von Christus inkorporiert, weil sie ihm außerhalb der Einheit des Leibes Christi in keiner Weise eingepflanzt sind. Denn jener Empfang ist für sie eher zum Gericht als zum Heil, da sie unwürdig empfangen. Daher sagt der Apostel: Wer immer das Brot unwürdig ißt und den Kelch des Herrn unwürdig trinkt, wird des Leibes und des Blutes des Herrn schuldig sein. Denn, wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht. Jene empfangen also den Leib des Herrn *sacramentotenus*, nicht weil das, was sie empfangen, nicht in Wirklichkeit der Leib des Herrn ist, sondern weil in ihnen das nicht bewirkt wird, was durch jenen sakramentalen Empfang bezeichnet wird. Darum heißt es, daß sie nicht *re*, sondern *sacramentotenus* empfangen[21].

---

[20] Fol. 73: *„Que quamvis videantur multa", tamen non sunt, quia unus baptismus nec repetitur. Baptismus namque ideo non repetitur, quia veritas huius sacramenti est fiendi membrum Christi. Quod quia non potest contingere nisi semel, idcirco hoc sacramentum non repetitur. Eucharistia vero videtur repeti, quoniam non designat veritatem fieri membrum Christi. Eucharistia illud ostendit, quod, qui communicat corpori Christi, iam sit factus membrum Christi in baptismate, et idcirco multotiens communicari non prohibetur, quia multotiens possumus ostendere nos esse membrum Christi, quod demonstrat eucharistie sacramentum.*

[21] *Fol. 65: Revera corpus Christi manducare divisionem recipit in id, quod vere corpus Christi est accipere, et in corpori Christi incorporari in unitate corporis Christi agendi obedientia permanendo. Salvandi autem, qui corpore et sanguine Christi communicant, non sibi Christum incorporant, sed a Christo incorporantur et corpori Christi inseruntur. Dampnandi vero accipientes corpus Christi neque Christum incorporant neque a Christo incorporantur, quia preter unitatem corporis Christi sunt ei nullo modo inserta. Illa enim acceptio potius iudicium est eis quam salus, eo quod indigne accipiunt. Unde apostolus: Quicumque manducaverit panem et biberit Domini calicem indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Isti ergo „sacra-*

Man kann sogar lesen: *Incarnatio enim Christi et mors nichil prodest dampnandis. Quare eis nullius est momenti. Similiter communicantibus sacramentotenus nichil prodest communicatio corporis et sanguinis Christi, sed potius obest*[31].

Dabei darf man nicht übersehen, daß man nach der Lehre dieses Paulinenkommentares auf zweifache Weise Glied Christi genannt wird, *re* oder *actu* und *agendi obedientia*. *Re*, weil man wirklich zum Körper Christi gehört; *agendi obedientia*, weil man nach dem Befehl und Willen Christi sich bewegt und durch Guthandeln in der Einheit des Körpers Christi bleibt. Es ist möglich, daß einer nicht nach dem Willen Christi handelt, ohne aber deswegen aufzuhören, Glied Christi zu sein. Denn, wer einmal Glied Christi ist, kann niemals nicht Glied Christi sein[32].

In diesem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 wird nun die Heilsnotwendigkeit des Eucharistieempfanges gelehrt, zugleich

---

mentotenus" corpus Christi accipiunt, non quia non sit vere corpus Christi, quod accipiunt, sed quia in eis non efficitur, quod illa sacramentali acceptione figuratur. Ideoque non re, sed sacramentotenus dicuntur accipere. Hoc modo accepit Judas non re, quia numquam fuit membrum Christi, quod ex agendi inobedientia et ex ratione permanendi impenitens de peccato patet. Non enim penituit, quia male fecerat Christum tradendo, sed quia malefactum suum ad destinatum finem non perduxerat nomen Christi ominio extinguere putando. Unde penitentia, quam visus est exprimere dicens: peccavi tradens sanguinem iustum, potius ei ad dampnationem fuit, quam ad salutem. Paulus vero corpus Domini accepit ita sacramentotenus, quod re. Incorporatus enim corpori Christi in unitate corporis Christi agendi obedientia permansit. Unde revera accepit Domino testante, cum ait: „qui manducat meam carnem, in me manet", in unitate corporis mei, „et ego in eo", ut ego et ipse quasi unum simus, dando ei me ad gratiarum plures usus, ut bene operandi et ipse gratiis sibi a me suscepto collatis obediendo bene operetur. Itaque non sacramento tantum, sed „revera", sicut expositum est, corpus Christi „manducare" est incorporari corpori Christi, et sic agendi obedientia vel bene operandi perseverantia in unitate corporis Christi manendo in Christo „manere".

[31] Fol. 73.

[32] Fol. 64 v: *Sed nota, quoniam membra Christi dicuntur dupplici ratione, re scilicet vel actu et agendi obedientia. Re, quia vere de corpore Christi sunt; agendi obedientia, quia ad nutum et voluntatem Christi moventur et bene agendo in unitate corporis Christi manent. Quecumque autem membra cuiuscumque corporis ex spiritu infuso ipsi corpori duo habent, beneficio scilicet ipsius spiritus vivificari et ad eius placitum ad aliquid ipsius agendum moveri. Spiritu enim membra sustentantur et vivificantur et ad eius nutum moventur, ut manus nunc iram animi, nunc pietatem eiusdem secuta movetur ad percutiendum aliquem vel ad subveniendum alicui. Quod, id est membra moveri secundum animi affectum sicut non semper contingit — quandoque enim animo in iram commoto manus retinetur a percussione, cum tamen ipso spiritu non desinant membra vivificari sicut membra Christi, quandoque non agunt secundum ipsius voluntatem, que tamen eius non esse membra vel a corpore suo separari non possunt. Quod enim semel est membrum Christi, non modo numquam non erit, immo non potest non esse membrum Christi — ita quoque* [fol. 65] *membra Christi non possunt tolli re vel fieri membra meretricis re. Agendi tamen inobedientia tolluntur quandoque, secundum quod ait apostolus: „tollens", et fiunt membra meretricis non re, ut de corpore eius sint, sed obedientia agendi secundum voluntatem ipsius „subserviendo eius voluptati". Que tamen re, id est actu ipso existendi, sunt membra Christi, que, inquam, per agendi obedientiam quantum ad Christum, fiunt membra meretricis per agendi obedientiam quantum ad ipsam, et sic non sunt membra Christi, cum sint membra meretricis.*

aber auch auf die Ersetzbarkeit des wirklichen Empfanges durch den Glauben hingewiesen:

‚Qui manducat corde.' Duo modi sunt manducandi: unus fide vel credendi, alius premendi dente. Qui enim credit, fide vel corde manducat, etsi quandoque morte preoccupatus non premat dente. Modus tamen premendi dente continetur in modo manducandi corde. Ideoque videtur superfluere, quod addit: ‚non qui premit dente', eo quod in primo totum complexus est. — Ad quod dicimus, quoniam totum complectens in eo, quod ait: ‚qui manducat corde', addidit: ‚non qui premit dente' volens intelligi: t a n t u m m o d o, vel ideo: licet uterque manducandi modus necessarius sit ad salutem, modus tamen manducandi fide excellentior est modo premendi dente tantum. Nam sine hoc modo, secundo scilicet, quis salvari potest: sine primo autem numquam. Ideoque illum quasi excellentiorem alii preposuit.

*Sed nota, quoniam, sicut hec dictio generalis est: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non, condemnabitur; sic et hec generalis est: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Quare Augustino testante: sicut sine fide, sic sine communione corporis et sanguinis Christi salus alicuius esse non potest, si ille tempus communicandi habeat. Unde, si puer baptizatus spatio unius diei vivens post baptismum vel etiam tantum, quod communicare possit, ut sanguinem Christi in ore recipiat, si ipse, inquam, non communicet, etsi eius dampnatio taceatur, ipsius tamen salus a catholicis non pronuntiatur. Ideoque omnis, ex quo baptizatus est, statim debet communicare saltem sub specie vini corpus Christi et sanguinem accipiens. Et postquam semel communicaverit, si infra spacium duorum vel trium vel IIII*or *annorum moriatur, salvabitur et usque ad duos vel tres annos licebit non communicare, postquam semel communicaverit. Hoc autem dico de pueris infantibus*[34].

Nicht weniger eindeutig ist die weitere Stelle:

Vel res, sicut dictum, est vivificatio spiritualis, id est ad spiritum Christi unio vite eterne, id est spiritui Christi uniri, cum integritate sua habens scilicet comitem corporalis unionis spiritualem gratiam, quam quasi in se continet, tamquam de sua substantia sit. ‚Omnibus est ad vitam', ut nullus ea Christo unitus moriatur in eternum, sed cum Christo vivat. ‚Etiam' ille, qui baptizatus moritur, ‚antequam huius rei sacramentum possint accipere', id est corpore et sanguine Christi communicare, supple non habens tempus et spatium communicandi. Alioquin nullius [fol. 76 v] *pronuncianda est salus, si scilicet tempus communicandi habeat et non communicet, nec etiam pueri. Alii vero sic exponunt: ‚antequam possint accipere', id est antequam apti sint ad suscipiendum, ut pueri, qui, ex quo nati sunt et baptizati, statim non possunt premere in ore corpus Christi: quos, etiamsi per annum vel per duos annos vel tres annos vixerint, licet non communicent corpore Christi, si tunc moriantur, iudicant salvandos. Alii vero sic exponunt: ‚antequam possint accipere', id est antequam probent se habentes annos rationis vel de criminalibus penitentes se probatos et purgatos per penitentiam reddant. Qui huius sententie testimonium videntur habere ex apostolo dicente: probet autem se ipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. Sed utraque sententia, scilicet et eorum, qui de pueris exponunt, et istorum, qui sic intelligunt, rata non est Augustino contradicente. Ipsi enim in verbis apostoli decipiuntur*[35].

Obwohl also der Verfasser zwei gemäßigtere Erklärungsarten kennt, spricht er sich entschieden noch einmal für die Heilsnotwendigkeit des Eucharistieempfanges bei Kindern aus, die nur für den Fall der Unmöglichkeit des Empfanges wegfällt, also eine Notwendigkeit, die eng an die

[34] Fol. 73.
[35] Fol. 76 f.

necessitas medii heranrückt, ohne aber all das zu erfüllen, was wir Heutigen für eine solche fordern.

Dabei übersieht der Verfasser nicht, daß unsere Vereinigung mit Christus bedeutungslos wäre, wenn Christus, das Haupt, nicht durch den Heiligen Geist belebt würde, von dessen Fülle die Glieder Christi, d. h. die Gläubigen, empfingen, d. h. von dem gleichen Geist belebt würden durch geistige Belebung[36].

Obwohl er schon früher schrieb, als die bisher aufgeführten Autoren der Gilbertschule, sei hier erst auf den bereits durch M. de la Taille[37] mitgeteilten Text aus des Wilhelm von St. Thierry De sacramento altaris c. 8 hingewiesen:

De spirituali manducatione spiritualis carnis Christi satis, ut puto, dictum est. Quae, ut multa breviter concludam, non est aliud quam ponere corda in virtute eius et rem ducere in opus et effectum; iamque ipse rei ordo videtur exigere, ut etiam de corporali aliqua disseramus. Corporalis autem manducatio est corpus Domini corporaliter percipere, sive digne sive indigne sive ad vitam sive ad mortem. Licet enim illa [nempe *spiritualis manducatio] sufficiat, si sic inevitabile cogat necessarium, tamen et haec* [nempe *manducatio corporalis] non est omittenda*[38].

Man wird nach unseren Ausführungen über eine solche Stellungnahme Wilhelms nicht verwundert sein, wenn man bedenkt, daß er auch sonst[39] sich an die Porretaner anschließt.

Daß die gleiche Lehre auch von Radulphus Ardens vorgetragen wurde, darauf haben wir bereits aufmerksam gemacht. Dagegen suchen wir in den Sententiae Divinitatis, in den Quästionen des Clm 18918, bei Laborans, ferner noch in den Quästionen und in der Summe des Simon von Tournai

---

[36] Fol. 75: *His autem determinatis, prout ratione humana ostendi potest, restat dicendum, quoniam id, in quod certa consecratione transit panis suppositus ipsi consecrationi debito officii et finis et a persona ad hoc determinata, id, inquam, id est corpus Christi, sacramentum est spiritualis gratie, qua fideles omnes sibi et inter se uniuntur quarumdam virtutum. Nec solum sibi, sed etiam Christo capiti uniuntur. Unde dupplex gratia spiritualis duplex unio intelligitur: una ipsorum membrorum, id est fidelium inter se unitorum, et alia eorumdem ad Christum capud uniendorum. Cuius utriusque gratie vel unionis sacramentum est corpus Christi, quod, nisi acciperetur, nullius momenti esset nobis ad salutem. Necessaria ergo est acceptio corporis Christi, que est sacramentum spiritualis vivificationis, qua vivificatione vivificentur membra Christis, id est fideles cum capite Christo. In humani enim corporis compage cum sit dupplex connexio membrorum, quia et inter se et ipsi capiti connectntur, nullius esset momenti ea sic connecti, nisi capud ipsum spiritu suo vivificaretur, de cuius capitis plenitudine ipsa membra acciperent eodem spiritu vivificata. Similiter fidelibus eos uniri inter se et Christo capiti quid prodesset, nisi Christus caput vel spiritus Christi vivificaretur spiritu sancto, scilicet Spiritu Sancto, de cuius, Christi, plenitudine membra Christi, id est fideles acciperent, id est eodem Spiritu vivificarentur vivificatione spirituali? Nichil. Nobis ergo ad salutem est necessarium et Christum suo spiritu vivificari et de ipsius plenitudine nos, qui eius sumus membra, accipere. Alioquin nostra etiam ad ipsum connexio, sicut dictum est, nullius esset momenti.*

[37] Mysterium fidei de augustissimio corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento. Elucidatio XLIX, Paris 1921, 595.

[38] PL 180, 354.

[39] Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scholastik 4 (1929) 16 ff.

oder auch in den Werken eines Alanus von Lille vergeblich nach Äußerungen, die hier in Betracht kämen.

Dafür haben wir im Verfasser der Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl einen entschiedenen Verteidiger dessen vor uns, was wir heute als *necessitas medii* des sakramentalen Empfanges der Eucharistie bezeichnen. Zudem stellt er in origineller Weise die Eucharistie als Sakrament der *caritas*, deren Ziel das ewige Leben ist und durch die wir zum ewigen Leben gelangen, ebenbürtig neben die Taufe, durch die wir Nachlassung der Sünden und das Heil bekommen:

In quo quidem illud adtendendum erit, quod suscepto fidei sacramento, id est baptismate, necessarium est iam baptizatis et, sicut per baptisma significatum est, interius purificatis sacramentis unitatis communicare. Dominus enim, qui dicit: ‚qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit', ipse est, qui etiam dicit, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. [Am Rand: *Adtende.*] *Numquid dicemus Dominum hoc dixisse de spiritali manducatione carnis et sanguinis ipsius et non etiam de sacramentali? Si enim hoc dixerimus, dicamus etiam eum illud dixisse de spiritali ablutione peccatorum et non etiam de sacramentali. Uerumtamen, unde spiritualem intelligimus animarum ablutionem, si sacramentalis defuerit ablutio corporum? Unde ergo spiritalem intelligimus animarum cibum atque potum, si defuerit sacramentalis? Sicut ergo dividendum est inter eternam miseriam et felicitatem eternam, ita fideliter dividendum est inter salutem, qua ab eterna liberamur miseria, et adquisitionem felicitatis eterne. Cum enim utrumque sit valde bonum, altero tamen salvamur a summo malo, altero* [fol. 66 v] *vero summum bonum obtinemus. Peccatorum enim remissione a gehenna salvamur, caritate vero vitam obtinemus eternam. Unde in regulis sacramentorum utriusque utriusque finis signanter ostenditur a Domino. Cum enim Dominus traderet regulam sacramenti remissionis peccatorum, id est baptismatis, inquit: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Remissionis itaque peccatorum finem statuit salutem. Porro, cum traderet regulam sacramenti caritatis, id est eucharistie, inquit: nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Caritatis siquidem finem statuit Dominus vitam eternam. Sicut ergo per remissionem peccatorum a morte salvamur eterna, ita per caritatem vitam possidemus eternam. Unde, sicut remissionis peccatorum finis est salus, ita quoque caritatis finis est vita.*

Hos autem post resurrectionem futuros in eternum fines in hac mortalitatis nostre via nos oportet mereri. Necessarium etenim habet omnis beatus has in hac vita gratias recipere, pro quibus recipiat post resurrectionem alias, id est salutem et vitam. Sicut enim pro presente remissione salus dabitur eterna, ita pro presente caritate vita dabitur eterna tanquam gratia pro gratia.

[Am Rand: *Audi.*] *Has itaque gratias precedentes Dominus volens hic tam haberi quam significari, statuit certum utriusque signum, quod quidem sacramentum appellamus. Statuit itaque Dominus baptismum in signum remissionis peccatorum, eucharistiam vero in signum unitatis ecclesie. Statuit itaque, ut iste gratie preeuntes, que ad alias eternas mittunt, a fidelibus exterius ostendantur. Indixit igitur baptisma dicens: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, ut per presentem, quam continet, remissionem sit signum salutis. Indixit ergo sacramentalem cibum atque potum altaris dicens: nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, ut sacramentalis cibus per presentem, quem continet, atque potum spiritalem sit signum vite eterne.*

In quo tamen hoc dividendum erit, que istorum res sacramentorum ad supradictos pertinet premiorum fines. [Am Rand: *Uide.*] *Quarum quidem rerum sacra-*

menta ad iudicium ecclesie recte pertinere intelliguntur. Iudicat namque ecclesia de baptismate salutem, de eucharistia vitam. Sicut ergo ex peccatorum remissione est salus, ita ex eiusdem remissionis sacramento cognoscitur tam remissio quam salus. Et sicut ex unitate pacis ecclesiastice est vita, ita ex huius unitatis sacramento cognoscitur tam caritas quam vita. Inde est, quod fidelibus rerum istarum sacratissimarum adhibenda sunt signa supra memorata baptismatis et eucharistye. Sine [fol. 67] *his igitur sacramentis non est discedendum ab hac vita. Unde et quam plurimo orthodoxorum usu solet viaticum appellari hoc dominici corporis sacramentum quasi expensa vie. Via namque sive ad mortem eternam, que est retributio impiorum, sive ad eternam vitam, que est retributio iustorum, dissolutio est penalis.*

Cum ergo in flagitiis vel facinoribus vita nostra hec temporalis, qua commanet anime caro, usque ad extrema hominis ducitur, iudicat ecclesia bene sperandum de peccatoribus, qui in hac vite presentis extremitate, id est in obitu, recipiunt consolationem communis ecclesie in communicatione sacramentorum altaris. Per hoc enim, ut sepe dictum est, significatur unitas corporis Christi, id est ecclesie. In qua quidem unitate incipiunt nonnulli esse in exitu vite presentis. Sicut enim quidam, qui per sacramentorum communionem de hac unitate videntur esse, cum tamen per dilectionis affectum non vere sint de ipsa, in hoc ipso vite presentis extremo articulo vel quia non communicant desperant, vel quia desperant non communicant — de quorum utique dampnatione iudicat ecclesia — ita quam plurimi flagitiorum seu facinorum pravitatibus usque ad exitum dissoluti in fine saltim incipientes odire malum et amare bonum sacrosancta communione refecti iudicantur migrare ad Dominum, quem saltim in fine ceperunt diligere, recordantes tandem, quia misericors est. Iste siquidem est vite presentis calcaneus, cui diabolus in prava diu latens consuetudine insidiatur, ut illum pungat tandem venie desperatione, quem usque ad calcaneum peccandi vulneravit delectatione. Cum ergo migrent hi in amore vite eterne, nos in ipsis caritatis secuti sacramenta dicimus, quoniam vitam possidebunt eternam, eo quod Deo ceperunt uniri in hac vita. Sive enim diu ante finem, sive in fine Deo uniantur conversi peccatores, constat utique apud ecclesiam, quoniam non separabuntur a Christo in eternum, quicumque in hac et fidei et spei et caritatis unitate migraverunt.

Cum ergo huius sacrosancte unitatis sacramentum sit eucharistya, quicumque post susceptum semel unitatis istius ecclesiastice sacramentum non adicient, ut hanc male vivendo corrumpant unitatem, constat quantumcumque diu post communionem sacramenti huius viventes in hac unitate migrare ad Dominum. Iterationibus etenim peccatorum contingit nos sepe communionem sacramenti iterare. Cum enim coram ecclesia pacem huius unitatis violamus, ecclesie postmodum reconciliati sacramentis unitatis communicamus sacramentorum communione [fol. 67 v] *significantes ad illam nos redire unitatem, quam vite nostre flagitiis seu facinoribus violasse nos sentimus.*

Si vero parvuli, qui suscepto remissionis sacramento communicant etiam sacramento huius unitatis, diu postmodum viventes fidei innocentiam adeo custodiunt, ut eam nullis seu facinoribus seu flagitiis commaculent, si forte contingat tales aliquo impediente casu in extremis non communicare, cum constet eos in ante acta vita ab unitate minime discessisse, constat quoque apud ecclesiam eosdem in unitate migrare. Nullum enim horum iudicat ecclesia dampnandum, quos post suscepta fidei et caritatis sacramenta, id est baptismum et eucharistyam, in peccato vel peccandi voluntate minime cognoscit migrare[30].

[30] Fol. 66 ff.

Damit sei unsere Untersuchung abgeschlossen. Sie dürfte den eindeutigen Beweis dafür erbracht haben, daß im 12. Jahrhundert von einer Gruppe von Theologen klar und entschieden die *necessitas medii* des Eucharistieempfanges gelehrt worden ist. Doch fällt diese Gruppe mit derjenigen der Porretaner zusammen, so daß diese Lehre für das 12. Jahrhundert lediglich als Schulmeinung angesprochen werden kann. Immerhin aber hat man ihr innerhalb der Porretanerschule sehr viel Aufmerksamkeit und Fleiß zugewandt, so daß die Ausführungen darüber das Interesse nicht nur des Historikers, sondern auch des Dogmatikers beanspruchen dürfen.

Sonst begegnen wir im 12. Jahrhundert durchwegs nur einer Notwendigkeit, die sachlich unserer *necessitas praecepti* entspricht. So schreibt z. B. Robertus Pullus:

Tamen: ‚Si iustus morte praeoccupatus fuerit, in refrigerio erit.' Nam, qui cibum hunc habere potuit et neglexit, male hac de vita abit. ‚Nisi enim manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.' Qui ergo non manducat, vitam non habet; qui autem indigne manducat, mortem habet[31].

Nicht mehr als eine *necessitas praecepti* finden wir z. B. auch in den zur Schule des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes[32] oder auch in der zur gleichen Gruppe gehörigen Kurzfragen der gleichen Handschrift[33]. Und gar bei Stephan Langton liest man, wie kaum deutlicher in der Schule Abaelards:

‚Ne quis putaret bonam vitam', id est bonis operibus, et ‚cultum unius Dei salutem esse sine participatione corporis et sanguinis Christi, unus, inquit' etc. Sed quid ad rem hic de participatione corporis et sanguinis Christi? Non enim in hac serie facta est vel fiet mentio inde (?). Sed dicimus, quod non est hoc intelligendum de participatione, que fit in sacramento, sed in re. Unde est sensus: sine participatione corporis et sanguinis Christi, id est sine fide incarnationis sive corporis et sanguinis Christi, per quam fit incorporatio. ‚Unus, inquid' etc. Non enim est intelligendum de sacramentali perceptione, quia sine illa est salus etiam adulto et discreto, sed de spirituali, sine qua adulto et discreto non est salus[34].

---

[31] Sententiae, lib. 8 c. 2 (PL 186, 962 C).

[32] Fol. 54: *Nemo potest salvari, nisi faciat, quicquid exigitur ab eo ad salutem. A quolibet exigitur, ut communicet carni et sanguini Domini, si tempus habeat; exigitur, inquam, ad salutem. Unde et ipsa veritas ait: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam eternam. — Sit quidam, qui nondum communicavit corpori et sanguini Domini et negligit communicare et merito negligentie cadit in multis mortalibus et merito illorum pervenit ad finem et tunc non habet locum communicandi, sed tamen conteritur et de mortalibus et de contemptu negligentie et ita decedit. Queritur, si salvabitur. — Inquit: Ita; quia Deus iudicat fines terre, id est finalia opera, et, quia in fine contritus est sufficienter et communicaret, si posset, salvabitur.*

[33] Troyes, Cod. lat. 964 fol. 164: *Utrum nemo adultus sine perceptione eucharistie, cum tempus haberet, salvari possit. Contra hoc, quod aliquis contrito corde, ut oportet, moritur et non percipit. Item, aliquis nuper baptizatus, qui in baptismo remissionem omnium peccatorum accepit, moritur nec percipit. Item dispensator dat corpus illi, cui scit esse ad dampnationem. Ergo non diligit eum ad salutem. Item, qui non obviat, cum possit, consentit. Sed dispensator non obviat, cum possit. — Sic, si non contempnit.*

[34] Paulinenkommentar, zu 1 Tim 2 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 180).

II.

Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl und die Nachlassung zukünftiger Sünden durch die Taufe

Zu den geheimnisvollen Werken der Frühscholastik gehört heute immer noch die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl, wie denn überhaupt der ganze Inhalt dieser Handschrift von besonderem Interesse ist. Es lohnt sich darum, die einzelnen Stücke derselben aufzuführen.

Auf Blatt 3 findet sich die von der gleichen Hand wie der Text geschriebene Rubrik: *Sententie magistri Petri Pictaviensis.* Daran anschließend beginnt das erste Buch einer Summe mit den Worten: *Religio est debiti finis rectitudo in agendis officiis, que Deo et proximo debet mens bene constituta.*

Fol. 22: Ende des 1. Buches: *ne vel communium idemptitas attribuatur propriis vel propriorum alteritas communibus inferatur.*

Hernach die Rubrik: *Explicit liber I*us*. Incipit II*us*.*

Beginn des 2. Buches: *Principium sine principio Pater est. Pater enim a nullo est preter se.*

Fol. 30: Ende des 2. Buches: *Hec secundum idem. hec vero secundum diversa.*

Hernach die Rubrik: *Liber III*us*.*

Beginn des 3. Buches: *Filius conceptus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, qui natus homo, passus, resurrexit.*

Fol. 47: Ende des 3. Buches: *quicumque liberantur, liberati esse significantur.*

Hernach die Rubrik: *Liber IIII*us*.*

Beginn des 4. Buches: *Baptismus autem mortis Christi est sacramentum.*

Fol. 81 v: Ende des 4. Buches: *fuit tamen timor hominibus, ut alterius occupationem usurpare alius minime arderet.*

Dann folgt mit gleicher Schrift: *Explicit opusculum magistri Petri Pictaviensis de theologia.* Darunter von der gleichen Hand: *Quicquid habes meriti, preventrix gratia donat. Nichil Deus in nobis preter sua dona coronat.*

Von Blatt 82 bis 121 finden sich die „Maxime theologice" des Alanus von Lille. Beginn fol. 82: *Omnis scientia suis nititur regulis velud propriis fundamentis.* — Ende fol. 121: *rationes catholicorum expositionibus percipiuntur.*

Von Blatt 121 v—123 v schließt sich ein am Ende unvollständiger Traktat über die Trinitätslehre an. Sie zeigt unverkennbare Merkmale der Schule Gilberts de la Porrée. Beginn fol. 121 v: *Omne, quod est, aut ita est, quod semper est nec esse cepit, aut ita est, quod non semper est et esse cepit.*

Fol. 123 v bricht das Werk ab mit den Worten: *et individua incommunicabilitas, non tamen ibi est solitudinis.*

Die an erster Stelle genannte Summe ist diejenige, die uns hier interessiert. In ihr beschäftigen sich die beiden ersten Bücher mit der Gottes- und Trinitätslehre, das dritte bringt die Christologie und das vierte die Lehre von den Sakramenten. Ein Blick in das Werk und ein Vergleich mit den Schriften des Petrus von Poitiers erweist ohne Mühe, daß er als Verfasser nicht in Betracht kommen kann. Wir haben auch keinerlei Anhaltspunkt, diese Summe einem der beiden anderen bis jetzt bekannten Petrus von Poitiers, dem Mönch von Cluny oder dem Kanoniker von St. Viktor, zuzuteilen. Incipit und Explicit dürften also auf einem Irrtum beruhen. Vielleicht hatte man an Gilbert von Poitiers, d. h. Gilbert de la Porrée gedacht. Auch diese Zuweisung wäre, wie ein Vergleich mit den echten

Werken Gilberts ergibt, unrichtig. Dennoch aber muß man sagen, daß das Werk, so sehr es sich auch sträubt, sich vollständig in eine der Schulen des 12. Jahrhunderts einreihen zu lassen, doch den Porretanern nahesteht. Was aber nicht hindert, daß es in wichtigen Punkten von denselben sich auch distanzieren kann, wie es überhaupt im allgemeinen bemüht ist, nicht nur da und dort originelle Gedankengänge zu bringen, sondern im Ganzen unter Vernachlässigung des Gewöhnlichen eigene Wege zu gehen. Kein Wunder, daß am Rand der Handschrift häufig Glossen wie *Audi, Lege, Adtende, Nota* gleich Warnungstafeln eine gefährdete Straße entlang den Text begleiten.

Besonders schwierig ist es, die Entstehungszeit des Werkes festzustellen. Ohne mich hier auf eine genauere Begründung einzulassen, möchte ich lediglich auf den bereits aktivischen Gebrauch des Worte *spirare*[1] hinweisen, der vor dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts kaum völlig unbefangen auftritt.

Eine vom Herkömmlichen abweichende Lehre beschäftigt sich mit der Wirksamkeit der Taufe und dehnt dieselbe auch auf die Nachlassung zukünftiger Sünden der Auserwählten aus. Man lese nur den Anfang des vierten Buches:

Babtismus autem mortis Christi est sacramentum. In quo nimirum sacramento non solum originalia, id est primorum parentum, sed etiam preterita actualia remitti monstrantur et non solum ea, sed etiam futura quecumque contra conservandum propositum innocentie occurrunt inpedimenta, his dumtaxat, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Dampnandis enim ea non remittuntur, que post baptismum commiserunt, quibus quidem, sive originalia sint sive, que ante baptismum commiserunt, ita remittuntur baptismate, ut hec non sint illis dampnationis exigende causa. Illa namque dampnationis causa esse dicuntur, que non propter alia, sed propter que alia exiguntur ad penam eternam. Tale etenim est, quod peccatum matris Jude traditoris non propter se nec propter ipsum traditio exigit[ur], sed vel propter traditionem vel potius propter desperationem illud exigitur, quod et matri actuale et sibi originale fuit. A non baptizatis namque et originalia propter se exigit sicut et actualia, non quidem originalia propter actualia, que tamen originalia exigeret ab eisdem, si nulla addidissent propria, et que quidem originalia nullatenus exigeret, si nulla addidissent actualia. Sic igitur dapnandis originalia vel quelibet alia, que ante baptismum commiserunt, remittuntur in baptismate vel in aliis baptismum precedentibus remissionis sacramentis, ut eis non sint dampnationis exigende causa[2].

In diesem Sakrament der Taufe werden, nach unserer Summe des Cod. lat. 109 der Bibliothek von Zwettl, denen, die zum Heil gelangen sollen, nicht bloß die Sünden nachgelassen, die in ihnen oder in ihren Eltern der Taufe vorangingen, sondern auch diejenigen, die sie nach der Taufe begehen. In ihnen haben nämlich die Buße oder jegliches Verdienst die Wirkung, daß man annimmt, die Taufgnade habe all das, wofür diese Opfer geschehen, abgewaschen. Denn die Taufe ist Sakrament des Todes des Herrn in der Weise, daß die dreifache Eintauchung das dreitägige Begrabensein des Herrn bezeichnet. In der Taufe findet sich nämlich Wort, Wasser und Heiliger Geist. Im Wort ist Gott bzw. die Dreifaltigkeit zu

[1] Fol. 23 v.
[2] Zwettl, Cod. lat. 109 fol. 47.

verstehen, im Wasser das äußere Sakrament (Zeichen) der inneren Abwaschung, im Heiligen Geist die innere Abwaschung, die, da sie eine Gabe des Heiligen Geistes ist, auch selber mit dem Namen des Heiligen Geistes bezeichnet wird[3].

Etwas später bemerkt dann noch die Summe: Wem immer die schlechten, nach der Taufe begangenen Werke in der Taufe nicht nachgelassen werden, dem werden sie deshalb nicht nachgelassen, weil feststeht, daß er in keiner Weise bereut hat, das Taufgelübde verletzt zu haben. Denn das Zukünftige wird in dem Bad (der Taufe) nicht ohne das Feuer der Buße nachgelassen. Darum heißt es auch, daß dieses durch die Buße nachgelassen werde, weil es nicht nachgelassen wäre, wenn die Buße nicht folgen würde. Zwischen der Taufe und der Buße findet man den Unterschied wie zwischen der Ursache, durch die wird, was geschieht, und der Ursache, ohne die das, was geschieht, nicht wird. Denn durch die Taufe geschieht die Nachlassung der zukünftigen Sünden; ohne die Buße aber werden die zukünftigen Sünden nicht nachgelassen. Während aber auch die äußere Abwaschung der Taufe ein Bild der gegenwärtigen Nachlassung ist, das freilich die Sicherheit dafür gibt, daß die vergangenen Erb- und aktualen Sünden in der Taufe nachgelassen werden, ist die Buße ein Bild dafür, daß die nach der Taufe begangenen Sünden in der Taufe nachgelassen werden. Denn beim Anblick der nach der Taufe begangenen Sünden ist es unsicher, ob sie in der Taufe nachgelassen wurden. Für sie bleibt als Anzeichen der Nachlassung die Buße, als Zeichen, das keineswegs täuscht, sondern eine über jeden Zweifel erhabene Sicherheit gibt; gemeint ist jene Buße, auf die keine Sünden folgen. Denn die ist die wahre Unschuld, die von keiner Pflichtverletzung befleckt wird. Wer immer nämlich im Haß gegen die Sünde und in der Liebe zur Gerechtigkeit hinscheidet, von dem steht freilich fest, daß er getreulich gekämpft hat, was immer an schwerer Schuld im Leben vorangegangen sein mag. Wer immer dagegen in der Liebe oder im Willen zu sündigen und im Haß gegen die Gerechtigkeit hinscheidet, von dem ist sicher, daß er vom Biß der Schlange an der Ferse tödlich verwundet worden ist. Denn wie der Mensch durch die Liebe zum Sündigen besiegt wird, so wird durch die Liebe zur Gerechtigkeit der Feind überwunden. Denn wie der Gerechte das Sündigen haßt, so liebt der Feind das Sündigen[4].

[3] Fol. 47: *In quo utique baptismatis sacramento remittuntur salvandis non solum que baptismum in ipsis vel in eorum parentibus precesserunt, sed que ipsimet post baptismum commiserunt. In his enim penitentia vel quelibet merita hoc efficiunt, ut gratia baptismatis intelligatur hec omnia, pro quibus hec sacrificia fiunt, abluisse. Baptismus enim mortis Domini sic sacramentum est, ut immersio trina triduanam Domini significet sepulturam. Est enim in baptismo verbum, aqua, Spiritus Sanctus. In verbo Deus, id est Trinitas, intelligenda est, in aqua interioris ablutionis exterius sacramentum, in Spiritu Sancto ablutio interior, que quia donum est Sancti Spiritus* (fol. 47 v), *ipsa quoque Sancti Spiritus nomine signatur.*

[4] Zwettl, Cod. lat. 109 fol. 48 v f: *Quicumque igitur est, cui prava post baptismum opera non remittuntur in baptismate, ideo non remittuntur, quoniam constat eum minime penituisse, quod fidem baptismi violavit. Futura etenim in lavacro non remittuntur sine penitentie igne.* (fol. 49) *Unde etiam per penitentiam hec remitti dicuntur, quia, nisi consequatur penitentia, non sunt remissa. Est enim inter baptismum et penitentiam hoc considerandum, quoniam (!) inter causam per quam fit, quod agitur, et causam, sine qua, quod agitur, non fit. Per baptismum namque peccatorum fit remissio futurorum. Sine penitentia vero futura non remit-*

Im Vorausgehenden finden wir so ganz eindeutig die Lehre vorgetragen, daß auch die nach der Taufe begangenen Sünden durch die Taufe als die *causa per quam* nachgelassen werden. Die Buße dagegen kommt für ihre Nachlassung lediglich als *causa sine qua non* in Betracht. Dabei darf man nicht übersehen, daß nach der Lehre der Zwettler Summe Sünden nachlassen gleichbedeutend ist mit: keine und zwar keine ewige Strafe dafür fordern[5].

Die Lehre von der Nachlassung zukünftiger Sünden durch die Taufe kommt ohne Zweifel von den Porretanern. Deutlich genug wird sie ja in den Werken, die den Porretanismus am konsequentesten vortragen, vertreten. So vor allem von den Sententiae Divinitatis, da sie sagen: Es geschieht auch eine andere Nachlassung in der Taufe, die die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Sünden erfaßt, so nämlich, daß man für sie nicht ewig gestraft wird, und sie gibt soviel, als wenn der Herr zu einem sagen würde: Ich weiß, was du getan hast, tust und tun wirst; denn mir ist das, was nicht ist, gegenwärtig wie das, was ist; aber du wirst für all dies ewige Strafen nicht zu fühlen bekommen. Und diese Art unterscheidet sich von der ersten: denn dort wird die Nachlassung genommen, insofern der Akt der Konkupiszenz in der Gegenwart gedämpft wird; hier, insofern als die ewigen Strafen in der Taufe nachgelassen werden, auf daß man sie im künftigen Leben nicht zu fühlen bekomme[6].

Wichtig ist hier nicht zuletzt, daß in den Sententiae Divinitatis[7] auf Augustinus als den Anlaß für diese Lehre hingewiesen wird und zwar auf die Stelle aus De nuptiis et concupiscentia lib. 1 c. 33:

Sic, inquam, hoc accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque

---

tuntur peccata. Cum vero et exterior baptismi ablutio figura sit presentis remissionis certificans utique preterita sive originalia sive actualia in baptismate remitti, penitentia figura est post baptismum perpetrata peccata in baptismo fuisse remissa. Visis namque post baptismum peccatis incertum est, si hec fuerint in baptismate remissa. Pro his igitur indicium remissionis restat penitentia, indicium, dico, minime fallens, sed indubitanter certificans; illa dumtaxat penitentia, quam nulla subsequuntur peccata. Est namque illa vera innocentia, quam nulla commaculat prevaricatio. Quicumque enim in odio peccati et amore iustitie migraverit, constat utique hunc fideliter certasse, qualiscumque precesserit illius enormitas in vivendo. Quicumque vero in amore vel peccandi voluntate migraverit et in odio iustitie, constat utique hunc in calcaneo a serpentis morsu letaliter esse vulneratum. Sicut enim peccandi amore vincitur homo, ita iustitie amore superatur hostis. Sicut enim odit peccare iustus, ita amat peccare hostis.

[5] Zwettl, Cod. lat. 109 fol. 46 v: *Hoc enim est peccatum remitti, sic coram iudice ultore haberi, quasi non fuerit. Peccatum enim remittere est pro eo penam non exigere. Cum autem pena peccati alia temporalis sit, alia eterna, temporalis quidem ut egritudo et mors, eterna vero illa separatio, qua impii a Deo, ne videant gloriam Dei, tolluntur, sanctis quidem omnibus pena eterna remittitur, temporalis vero omnis, ut mors, nulli. Huic etenim pene subtus est omnis homo. Remittitur utique reatus, id est eterne pene debitum, non quidem ut nulla sit eorum pena, sed ut nulla eorum pena sit eterna. Puniuntur enim sancti temporaliter sepius et gravius interdum quam mali. Peccati itaque remissio vel circa reatum vel circa penam consideranda erit.*

[6] Tract. 3 (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII, 2/3], Münster i. W. 1909, 48*).

[7] Geyer a. a. O. 49*.

sanentur; non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam, quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur, non ut baptisma, quotiens peccatur, totiens repetatur, sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea nisi praecederet[8]?

Die Sententiae Divinitatis erwerben sich sodann noch dadurch ein Verdienst, daß sie sich mit dem Einwand beschäftigen, wie denn zukünftige Sünden, die also noch nicht sind, nachgelassen werden, da etwas nachlassen, was noch nicht ist, doch unzulässig sei. Der Verfasser behilft sich hier auf eine eigenartige Weise, da er in der Lösung sagt: Wenn den Erwachsenen vergangene Sünden in der Taufe nachgelassen werden, dann steht fest, daß Gott etwas nachläßt, was nicht ist; denn das Vergangene ist nicht. Er unterscheidet sodann das *esse actu*, das *esse in praescientia* und das *esse reatu*. Im Vorherwissen ist das, was nicht *actu* ist. Sünden, die *actu* vergangen sind, bleiben *reatu*. Woraus sich denn ergebe, daß man mit Recht sage, etwas sei oder bleibe, was *actu* nicht ist[9].

Endlich wird hier noch betont, daß nach der Taufe die Buße nicht überflüssig sei, sondern notwendig, da sie daraus ihre Wirksamkeit habe[10]. Damit wird also die Buße nur durch die Taufe wirksam. Dies liegt auf der Linie der von der Zwettler Summe gebrauchten Unterscheidung: Die Taufe ist die *causa per quam*, die Buße lediglich die *causa sine qua non* der Sündennachlassung.

Der gleichen Lehre begegnet man auch in dem rein porretanischen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686:

Remittere ergo peccatum est, ut diximus, ipsum non ad penam imputare, non dico ad temporalem, que in electis est flagellum pii patris, sed ad eternam. Nec eternam dico eo, quod aliqua sit eterna, sed quoniam, etsi diverse, tamen in eternum sibi succedent continue. — Quando autem hec fiet remissio, satis patet. Sed quia, quando tempus erit puniendi, tunc perfecte patebit, Dominus quibus imputet peccata et quibus non imputet peccata, dicitur tunc futurus esse locus imputandi et non imputandi. Quod attendens propheta non dixit: imputavit, sed imputabit. Sed, quoniam ab eterno prescivit, quos esset puniturus et quos premiaturus et quod nulli huius temporis imputationem peccati evaderent, nisi qui baptismum susciperent, quoniam ad illam futuram remissionem baptismus est via, dicitur in baptismo remissio facta. Et omnium quidem peccatorum fit electis in baptismo remissio. Reprobis autem videtur auctoritate Prosperi originalis peccati facta remissio[11].

Wenn so auch nicht gerade gesagt wird, daß jedem, der getauft ist, um der Taufe willen notwendig alle zukünftigen Sünden nachgelassen werden, sondern doch noch die Buße als *condicio sine qua non* wenigstens dazwischengeschaltet wird, so scheint doch ein Zusammenhang mit der andern porretanischen Eigendoktrin zu bestehen, nach der bloß den Auserwählten

---

[8] CSEL 42, 249. — PL 44, 435.

[9] Geyer, a. a. O. 48* f.

[10] Geyer, a. a. O. 49*: *Dicimus enim post baptismum poenitentiam non esse superfluam, sed necessariam, cum inde habeat efficaciam.*

[11] Fol. 55. Zu 1 Kor.

in der Taufe die Sünden nachgelassen werden. Dieselbe wird zudem in ihrer vollen Reinheit sowohl von den Sententiae Divinitatis als auch vom Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 vorgetragen[12].

Vielleicht gründet diese Lehre letztlich auf einer leicht mißzuverstehenden Äußerung Gilberts de la Porrée selber zu 1 Kor 10: *‚Sed non beneplacitum est Deo in pluribus eorum'. Non ait: in nullis, sed: non in pluribus. Fuerunt enim aliqui in eis, in quibus beneplacitum est Deo. Sed non in omnibus. Sacramenta enim omnibus, tam malis quam bonis erant communia. Sed gratia, que sacramentorum est virtus, non erat communis. Licet igitur sacramentis communicarent, tamen non est in quibusdam beneplacitum Deo. ‚Nam prostratii sunt' morte ‚in deserto'. Similiter et sacramentum baptismi commune est omnibus, gratia tamen sacramenti non omnibus. Et ideo, licet baptismo et ceteris sacramentis communicent, ‚non tamen in omnibus beneplacitum est Deo'*[13]. — Auch die Erklärung zu 2 Kor 5 wäre hier in Betracht zu ziehen, wo Gilbert sagt: *‚Mundum' non quidem illum, de quo ipse Christus ait: non pro mundo rogo; sed illum, de quo dicitur: Venit Filius, ut salvetur mundus per ipsum, id est electos de mundo ‚reconcilians sibi'. Qualiter? Non quidem faciens, ut in hac vita sine vitio originali et actu peccandi sint, quia in multis et omnes delinquimus. Sed ‚non reputans illud' ad penam eternam post hanc vitam quecumque ‚delicta ipsorum' originalia vel superaddita sive ante baptismum sive post. Que in baptismo plena quantum ad reatum vel remissio vel iustificatio vel reconciliatio dicitur. ‚Et hoc verbum reconciliationis posuit in nobis', ut eam in baptismo factam plenam quantum ad reatum predicemus; quantum vero ad actum cotidie fieri et absorta morte perficiendam*[14]. Bekanntlich hat sich aber Gilbert selber energisch gegen den Vorwurf gewehrt, er habe gelehrt: *quod damnandis nihil remittitur in baptismo nec habet in talibus efficaciam sacramenti, sed est eis quasi balneum*[15].

Der streng porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 verweist auf eine Augustinusstelle als Ursache dieser Meinung, wo er schreibt: Unde Augustinus: *Potestatem sibi Christus retinuit, qua sacramenta sunt id, quod sunt et efficiunt in electis, quod figurant. Dicens enim absolute: sacramenta sunt quod*

[12] Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh (1930) 192. 202 ff. Man vgl. noch den porretanischen Kommentar zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 58. — Einem Verweis auf diese Lehre begegnen wir auch in den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 105 v: *Dicitur tamen a quibusdam, quod dapnando nichil dimittitur in baptismo, freti auctoritate eiusdem Agustini, qui dicit: sacramenta Novi Testamenti in solis electis efficiunt, quod figurant. Contra quos nichil facit talis oppositio, quoniam non concederent, quod aliquid dimitteretur in baptismo eis. Quamvis Deus, quantum in se est, dimittat in baptismo (?), ipse tamen gratie offerenti se subtrahit.* — Hier sei auch noch auf magister Martinus verwiesen (Summe: Cod. Paris. Nat. lat. 14526 fol. 131): *Sacramenta in solis electis efficiunt, quod figurant. Ex hac auctoritate sic oppone: Baptismus significat remissionem peccatorum. Ergo solum electis remittuntur peccata per baptismum. Hoc autem falsum. Immo universis, qui non ficte accedunt ad baptismum, universa dimittuntur peccata in baptismo. — Responsio: Hoc ideo dicitur, quia, cum in aliis, qui non sunt electi, efficiat baptismus remissionem peccatorum, non eis hoc facit ad salutem, sed solis electis.* Letztlich finden wir dies bereits in den Sententiae Atrebatenses, die schreiben: *Quidam vero sacramentum et non rem sacramenti (baptismi habent), ut mali, qui dampnantur.* O. Lottin, Les „Sententiae Atrebatenses": Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 347.

[13] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 44 v.

[14] Ebenda, fol. 62.

[15] Historia Pontificalis 10 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XX, 524).

sunt, innuit semper effici sacramentum; determinans tamen efficiunt quod figurant adiungens in electis innuit non semper effici rem sacramenti[16]. Auf diese gleiche Augustinusstelle verweist auch eine Quästion auf Blatt 105 v des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 und übrigens bereits auch Petrus Lombardus in seinen Sentenzen 4 Dist. 4 v. 1 (Quaracchi [1916] 762).

Endlich sei noch darauf verwiesen, daß der auch sonst Gilbertschen Lehren nicht abgeneigte[17] Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 auf Blatt 33 v in der Erklärung des Hebräerbriefes schreibt:

Notandum mortem Christi sufficientem fuisse ad tollenda peccata omnium precedentium et futurorum et in sanguine eius plenam omnium emundationem. In una vero eius morte unum baptisma consecratum est, ut sit unum, sicut mors una efficax ad tollenda hominum peccata, omnia scilicet precedentia, presentia, subsecutura. Quantumcumque enim gravia peccata homo post baptismum commiserit, per penitentiam redit ad innovationem baptismi, cuius efficacia penitenti dimittuntur peccata.

Wie wir an den Quaestiones super epistolas Pauli ersehen werden, kam auch der Lombarde in den Ruf, eine ähnliche Lehre vertreten zu haben. Schreibt er doch in seinen Collectanea in epistolas Pauli:

Novum autem facere lavacri est. Unde ‚Renovabitur sicut aquila iuventus tua'. Hoc fit in baptismo, cuius virtus in cruce Christi constat. Unde subdit: ‚Rursus crucifigentes', quasi dicat: Illos, dico, si rebaptizentur, rursus crucifigentes Filium Dei et ostentui habentes, id est irrisioni. Et hoc, ‚sibimetipsis', id est quantum ad seipsos. Non enim in re crucifigunt Christum, sed similes sunt irrisoribus et crucifixoribus, quia una mors Christi unum baptisma consecravit: Quod sufficit contra omnia peccata etiam sequentia, si poenitentia de eis agatur, sicut illa mors sufficit ad omnia peccata tollenda[18].

Hier werden also Taufe und Tod Christi hinsichtlich der Nachlassung der Sünden, auch der zukünftigen, zueinander in Parallele gesetzt. Doch wird nicht gesagt, daß die Art des Einflusses auf alle Sünden die gleiche sei. Und auch über ihr Verhältnis zur Buße wird nichts geäußert.

Nachdem einmal eine Augustinussentenz in die Diskussion geworfen war, darf man sich nicht wundern, daß man sich auch sonst mit ihrer Deutung beschäftigte. So tritt in den Quästionensammlungen aus dem Bereich des Odo von Ourscamp die Frage auf: *Queritur, utrum omnia peccata in baptismo remittantur. Hoc videtur velle Augustinus, qui dicit in eo remitti omnia et preterita et presentia et futura. Sed futura, que nondum sunt, aliqua remitti dicemus*[19]. In der Antwort wird hier die Taufe wirklich als Ursache der Nachlassung der begangenen wie auch der zu begehenden Sünden bezeichnet, dies aber — im Gegensatz zu den Porretanern — bloß, weil ohne die Taufe weder die Buße noch die Genugtuung nützen würde. Damit ist die *causa sine qua non* zur Taufe hinübergerückt. In diesem Sinn dürfte denn auch der Rest der Antwort zu verstehen sein: Aber jetzt, wo immer eine Sünde geschieht, wenn einer Buße tut, wird sie ihm durch die Kraft der Taufe nachgelassen, so daß dies anders nicht geschähe. Und somit

[16] Fol. 46 v.

[17] Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: Recherches de théologie ancienne et médiévale 8 (1936) 364.

[18] Zu epist. ad Hebr. c. 6 (PL 192, 442 f).

[19] Cod. British Museum Harley. 1762 fol. 108.

wird das Vergangene und Gegenwärtige dort *in re*, das Zukünftige *in causa* nachgelassen[20].

Ungefähr im gleichen Sinn schreibt eine Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. lat. 325 (fol. 102 v):

Responsio: Debet imponi penitentia pro peccatis commissis ante baptismum ratione dicta in opponendo. Quod autem dicit auctoritas, quod etiam peccata post baptismum commissa remittuntur in baptismo, hoc ideo dicit, quia baptismus est occasio remissionis. Non enim prodesset penitentia posterior, nisi precessisset baptismus, cum nullum sacramentum possit prodesse sine baptismo. Et hoc probat littera sequens in auctoritate: Quid enim prodesset etc.

Man kann aber trotz allem nicht leugnen, daß solche Äußerungen immer noch in sehr starker Nähe der Porretaner stehen[21]. Dagegen rücken Robertus Pullus[22] und auch Robert von Melun bereits sehr weit von ihnen ab. Robert von Melun erklärt es für undenkbar, daß einem jetzt seine zukünftigen Sünden getilgt werden könnten. Das Augustinuswort von der Tilgung zukünftiger Sünden durch die Taufe erklärt er damit, daß derjenige, der getauft wird, ein solches Sakrament empfängt, durch das er leichter zur Nachlassung zukünftiger Sünden gelangen kann[23].

Sine praeiudicio melioris sententiae glauben die zum Bereich des Robert von Melun gehörigen Quaestiones in epistolas Pauli als Lösung vorschlagen zu sollen: Die Taufe gilt gegen die späteren Sünden, weil diese aus der Kraft der Taufe mit einer geringeren Genugtuung getilgt werden können. Wenn es sich so träfe, daß ein Gläubiger und ein Ungläubiger die gleiche Sünde begingen, so genügte die Buße, die für den zum Heil Wiedergeborenen hinreicht, für den Ungläubigen oder noch nicht Wiedergeborenen nicht[24]. — Dagegen lehnen die Quaestiones die Ansicht einiger ab, nach der die Taufe deshalb gegen die späteren Sünden gälte, weil durch die in der Taufe mitgeteilte Gnade zukünftige Sünden gemieden würden. Die Ablehnung erfolgt deshalb, weil in der gleichen Glosse des Expositors (d. i. des Petrus Lombardus) ihre Tilgung behauptet wird für den Fall, daß Buße für die Sünden getan wird[25].

---

[20] Cod. British Museum Harley, 1762 fol. 108: *Sic igitur intelligendum est, quod in baptismo futura non remittuntur, que nondum aliqua sunt, sed baptismus causa est remissionis tam faciendorum quam factorum. Nam sine baptismo nec penitentia neque satisfactio prodesset. Sed nunc, quandocumque fiat peccatum, si peniteat, per virtutem baptismi ei remittitur, quod aliter non fieret. Preterita igitur et presentia in re ibi dimittuntur, futura vero in causa.*

[21] In den ebenfalls zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes findet man auf Blatt 106 v den übrigens bei der Lösung der Frage nicht berücksichtigten Einwand: *Item, si illi omnia dimittuntur per baptismum, cum aliqua commiserit post baptismum: ergo in baptismo dimittuntur, que committuntur post baptismum.*

[22] Sententiae, lib. 5 c. 26 (PL 186, 849 B): *Item, baptisma tanquam propositum adultis actualia etiam contra peccata (praeterita tantum) sumitur remedio intantum fortasse, ut nullam expiationis gratia requirant poenam post lavacrum.*

[23] Zu Röm. 6. — R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones (theologice) de epistolis Pauli (Spicilegium Sacrum Lovaniense 18), Louvain 1938, 94.

[24] In epistolam ad Hebraeos q. 62 (PL 175, 623).

[25] Ebd.

Zu den *quidam*, gegen die hier entschieden wird, gehört übrigens der Verfasser selber in einem früheren Teil seiner Quaestiones super epistolas Pauli, wo er in der Erklärung des Römerbriefes neben der Lösung des Robert von Melun auch diejenige dieser *quidam* vorschlägt[36].

Später verschwand die Sache völlig aus der Diskussion und man hatte gegebenenfalls nur noch darauf zu achten, eventuell verfänglichen Worten einen harmlosen Sinn unterzuschieben. So liest man z. B. im Paulinenkommentar des Petrus von Tarantasia:

Item super illud „crucifigentes sibi", glosa: Christus unum baptisma consecravit, quod valet etiam contra peccata sequentia, dummodo de eis penitentia agatur. Contra: Ergo cuilibet (Ms. hat *quilibet) baptizato penitenti remittuntur peccata post baptismum facta virtute baptismi. — Responsio: Hoc locum habet in eo, qui ficte suscepit baptismum et postea simul penitet de fictione et de peccatis. Vel valet disponendo, quia est quedam dispositio ad gratie susceptionem; non efficiendo*[37].

Damit erschöpfen sich die Materialien, die ich zur Frage von der Nachlassung auch zukünftiger Sünden durch die Taufe habe sammeln können[38]. Für uns war es besonders wichtig, daß wir hier die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl mit den strengen Porretanern zusammengehen sahen, so daß die Annahme durchaus berechtigt ist, ihr Verfasser sei noch mit dem echten Porretanismus und nicht bloß noch mit seinen Ausläufern in Berührung gekommen. Dieser strenge Porretanismus kommt aber im Werk deutlicher eigentlich nur in der Sakramentenlehre, wie z. B. in unserer Frage oder in derjenigen nach der Art der Notwendigkeit der Eucharistie, zur Erscheinung. Was zudem auch nicht hindert, daß an anderen Stellen Entscheidungen getroffen werden, die diesem Porretanismus entgegengesetzt sind. Bei alledem ist obendrein noch bemerkenswert, daß unsere Summe sich in der Zwettler Handschrift zusammen mit zwei anderen Werken der Porretanerschule findet.

---

[36] In epistolam ad Romanos, q. 155 (PL 175, 470 f): *Sed quaeritur, quomodo futura peccata, quae nondum sunt, de quibus nullus poenitet nec pro eis adhuc tenetur, quia nec pro eis adhuc aliquis est reus, quomodo, inquam, dimittuntur? — Solutio: Ideo dicuntur futura peccata in baptismo dimitti, quia per gratiam ibi datam caventur. Vel ideo, quia facilius postea ille, qui hoc sacramentum percipit, consequitur veniam.* — Man vgl. den Text auch im Cod. Paris. Nat. lat. 13468 fol. 71 v. — In der Summe des Praepositinus liest man (Erlangen, Universitätbibliothek, Cod. lat. 353 fol. 50): *In omni autem baptisato, qui mortaliter peccat et postea resurgit, virtus baptismi operatur. Virtus enim baptismi fides est et fides nulli valet bapisato, in quo baptismus efficaciam non habet. Valet igitur baptisma ad presentia, preterita et futura. Presentia dicimus, que ante baptismum in proximo momento commissa sunt. Preterita, presentia tollit, futura, ut caveamus, nisi culpa nostra in illa incidamus.*

[37] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 80 fol. 123 v.

[38] Hier sei nur noch auf eine interessante Stelle aus der Summe des Gaufrid von Poitiers hingewiesen, welche die Ehe betrifft: *In matrimonio non remittitur presens vel preteritum peccatum, sed tantum futurum, quia matrimonium facit coitum coniugalem non esse mortalem, qui aliter esset mortalis* (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 73 v).

DIE ERSTAUSGABE DES RITUALE ROMANUM VON 1614

VON DR. BRUNO LÖWENBERG, MAGDEBURG

Wenn wir ein Rituale Romanum der neuesten Ausgabe (Editio typica von 1925) mit der ersten Auflage von 1614 vergleichen, so werden wir zu unserer Überraschung feststellen, daß nur geringfügige Unterschiede bestehen. Abgesehen von der Appendix sind nur die kanonistischen Vorbemerkungen zu den Sakramenten durch die entsprechenden Canones des Codex Iuris Canonici ersetzt. Das Rituale Romanum war bereits in seiner ersten Ausgabe so gut durchgearbeitet, daß es drei Jahrhunderte hindurch ungezählten Diözesanagenden zum Vorbild dienen konnte und daß es kaum einer Änderung bedurfte, um das liturgische Buch auch unserer heutigen, veränderten Zeitlage anzupassen. Daraus kann man ermessen, welche Bedeutung der Erstausgabe des Rituale von 1614 zukommt[1].

1. Pastorale Aufgaben und Gegebenheiten

Das Konzil von Trient brachte genaue dogmatische Formulierungen und Definitionen über die Sakramente und ihre Wirkungen. Es war auch von Anfang an bemüht, alle Mißbräuche aus der Praxis der Sakramentenspendung zu entfernen. Das Interesse an den Sakramenten und die Klarstellung so mancher Frage über Gnade und Rechtfertigung mußte äußerst befruchtend auf das religiöse Leben wirken. Allenthalben sind Kräfte am Werk, die Schäden der Reformation durch den Aufbau eines frischen religiösen Lebens in den Orden, in den Diözesen, in den Pfarreien zu beheben. Überall finden wir Männer, die die große Aufgabe für die Seelsorge erkennen. Wir müssen hier an den hl. Karl Borromäus erinnern, der in seinen zahlreichen Provinzial- und Diözesansynoden genaue Normen und Grundsätze für alle Gebiete der Seelsorge aufstellte und praktisch durchführte. Zahlreich waren die Nachfragen nach den Acta ecclesiae Mediolanensis, die sich viele Bischöfe zum Vorbild nahmen. Doppelt unangenehm mußte man es da empfinden, daß in der Praxis der Sakramentenspendung eine verwirrende Fülle von Riten und Gebeten gebräuchlich war. Dies öffnete einem bedenklichen Subjektivismus Tür und Tor; und die fortwährenden Klagen der Bischöfe in den Vorreden ihrer Agenden zeigen, daß eine gewisse Einheitlichkeit in der Sakramentenspendung eine dringende Notwendigkeit für die Seelsorge war[2]. Keineswegs wollte man damit liturgisches Sondergut als wertlos erklären oder es beseitigen. Gerade die Mailänder

[1] Für die gesamten Ausführungen darf ich zugleich auf meine Arbeit „Das Rituale des Kardinals Jul. Ant. Sanctorius, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum", München 1937, verweisen, wo die Entwicklung bis 1602 ausführlicher behandelt wurde.

[2] Siehe z. B. die Vorrede zum Sacramentorum libellus von Genua 1594: ... *Tanta fuit ... negligentia ..., ut nullus in ecclesiis dioecesis nostrae libellus inveniretur.* — Aus der Vorrede zum Liber ritualis von Perugia 1582: ... *quilibet parochus pro suo fere arbitratu modo hanc, modo illam in eorum* (scl. *sacramentorum*) *administratione inierit rationem.* — Vgl. auch Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg, 1904, S 12.

Zu den *quidam*, gegen die hier entschieden wird, gehört übrigens der Verfasser selber in einem früheren Teil seiner Quaestiones super epistolas Pauli, wo er in der Erklärung des Römerbriefes neben der Lösung des Robert von Melun auch diejenige dieser *quidam* vorschlägt[36].

Später verschwand die Sache völlig aus der Diskussion und man hatte gegebenenfalls nur noch darauf zu achten, eventuell verfänglichen Worten einen harmlosen Sinn unterzuschieben. So liest man z. B. im Paulinenkommentar des Petrus von Tarantasia:

Item super illud „crucifigentes sibi", glosa: Christus unum baptisma consecravit, quod valet etiam contra peccata sequentia, dummodo de eis penitentia agatur. Contra: Ergo cuilibet (Ms. hat *quilibet*) *baptizato penitenti remittuntur peccata post baptismum facta virtute baptismi. — Responsio: Hoc locum habet in eo, qui ficte suscepit baptismum et postea simul penitet de fictione et de peccatis. Vel valet disponendo, quia est quedam dispositio ad gratie susceptionem; non efficiendo*[37].

Damit erschöpfen sich die Materialien, die ich zur Frage von der Nachlassung auch zukünftiger Sünden durch die Taufe habe sammeln können[38]. Für uns war es besonders wichtig, daß wir hier die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl mit den strengen Porretanern zusammengehen sahen, so daß die Annahme durchaus berechtigt ist, ihr Verfasser sei noch mit dem echten Porretanismus und nicht bloß noch mit seinen Ausläufern in Berührung gekommen. Dieser strenge Porretanismus kommt aber im Werk deutlicher eigentlich nur in der Sakramentenlehre, wie z. B. in unserer Frage oder in derjenigen nach der Art der Notwendigkeit der Eucharistie, zur Erscheinung. Was zudem auch nicht hindert, daß an anderen Stellen Entscheidungen getroffen werden, die diesem Porretanismus entgegengesetzt sind. Bei alledem ist obendrein noch bemerkenswert, daß unsere Summe sich in der Zwettler Handschrift zusammen mit zwei anderen Werken der Porretanerschule findet.

---

[36] In epistolam ad Romanos, q. 155 (PL 175, 470 f): *Sed quaeritur, quomodo futura peccata, quae nondum sunt, de quibus nullus poenitet nec pro eis adhuc tenetur, quia nec pro eis adhuc aliquis est reus, quomodo, inquam, dimittuntur? — Solutio: Ideo dicuntur futura peccata in baptismo dimitti, quia per gratiam ibi datam caventur. Vel ideo, quia facilius postea ille, qui hoc sacramentum percipit, consequitur veniam.* — Man vgl. den Text auch im Cod. Paris. Nat. lat. 13468 fol. 71 v. — In der Summe des Praepositinus liest man (Erlangen, Universitätbibliothek, Cod. lat. 353 fol. 50): *In omni autem baptisato, qui mortaliter peccat et postea resurgit, virtus baptismi operatur. Virtus enim baptismi fides est et fides nulli valet bapisato, in quo baptismus efficaciam non habet. Valet igitur baptisma ad presentia, preterita et futura. Presentia dicimus, que ante baptismum in proximo momento commissa sunt. Preterita, presentia tollit, futura, ut caveamus, nisi culpa nostra in illa incidamus.*

[37] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 80 fol. 123 v.

[38] Hier sei nur noch auf eine interessante Stelle aus der Summe des Gaufrid von Poitiers hingewiesen, welche die Ehe betrifft: *In matrimonio non remittitur presens vel preteritum peccatum, sed tantum futurum, quia matrimonium facit coitum coniugalem non esse mortalem, qui aliter esset mortalis* (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 73 v).

DIE ERSTAUSGABE DES RITUALE ROMANUM VON 1614

VON DR. BRUNO LÖWENBERG, MAGDEBURG

Wenn wir ein Rituale Romanum der neuesten Ausgabe (Editio typica von 1925) mit der ersten Auflage von 1614 vergleichen, so werden wir zu unserer Überraschung feststellen, daß nur geringfügige Unterschiede bestehen. Abgesehen von der Appendix sind nur die kanonistischen Vorbemerkungen zu den Sakramenten durch die entsprechenden Canones des Codex Iuris Canonici ersetzt. Das Rituale Romanum war bereits in seiner ersten Ausgabe so gut durchgearbeitet, daß es drei Jahrhunderte hindurch ungezählten Diözesanagenden zum Vorbild dienen konnte und daß es kaum einer Änderung bedurfte, um das liturgische Buch auch unserer heutigen, veränderten Zeitlage anzupassen. Daraus kann man ermessen, welche Bedeutung der Erstausgabe des Rituale von 1614 zukommt[1].

1. Pastorale Aufgaben und Gegebenheiten

Das Konzil von Trient brachte genaue dogmatische Formulierungen und Definitionen über die Sakramente und ihre Wirkungen. Es war auch von Anfang an bemüht, alle Mißbräuche aus der Praxis der Sakramentenspendung zu entfernen. Das Interesse an den Sakramenten und die Klarstellung so mancher Frage über Gnade und Rechtfertigung mußte äußerst befruchtend auf das religiöse Leben wirken. Allenthalben sind Kräfte am Werk, die Schäden der Reformation durch den Aufbau eines frischen religiösen Lebens in den Orden, in den Diözesen, in den Pfarreien zu beheben. Überall finden wir Männer, die die große Aufgabe für die Seelsorge erkennen. Wir müssen hier an den hl. Karl Borromäus erinnern, der in seinen zahlreichen Provinzial- und Diözesansynoden genaue Normen und Grundsätze für alle Gebiete der Seelsorge aufstellte und praktisch durchführte. Zahlreich waren die Nachfragen nach den Acta ecclesiae Mediolanensis, die sich viele Bischöfe zum Vorbild nahmen. Doppelt unangenehm mußte man es da empfinden, daß in der Praxis der Sakramentenspendung eine verwirrende Fülle von Riten und Gebeten gebräuchlich war. Dies öffnete einem bedenklichen Subjektivismus Tür und Tor; und die fortwährenden Klagen der Bischöfe in den Vorreden ihrer Agenden zeigen, daß eine gewisse Einheitlichkeit in der Sakramentenspendung eine dringende Notwendigkeit für die Seelsorge war[2]. Keineswegs wollte man damit liturgisches Sondergut als wertlos erklären oder es beseitigen. Gerade die Mailänder

[1] Für die gesamten Ausführungen darf ich zugleich auf meine Arbeit „Das Rituale des Kardinals Jul. Ant. Sanctorius, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum", München 1937, verweisen, wo die Entwicklung bis 1602 ausführlicher behandelt wurde.

[2] Siehe z. B. die Vorrede zum Sacramentorum libellus von Genua 1594: ... *Tanta fuit ... negligentia ..., ut nullus in ecclesiis dioecesis nostrae libellus inveniretur.* — Aus der Vorrede zum Liber ritualis von Perugia 1582: ... *quilibet parochus pro suo fere arbitratu modo hanc, modo illam in eorum* (scl. *sacramentorum*) *administratione inierit rationem.* — Vgl. auch Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg, 1904, S 12.

Agende des hl. Karl zeigt, wie sehr damals die liturgische Eigenart einer Diözese geschätzt wurde. Die Reform richtete sich vielmehr gegen Auswüchse und Überwucherungen. Das Ziel, das vielen klar vorschwebte, war die Wiederherstellung der Liturgie der alten Kirche, soweit man sie kannte und sich davon ein Bild machen konnte. Was z. B. im „Ordo Romanus"[3] und den Sakramentarien stand[4], sollte für die Liturgie der Gegenwart Vorbild sein. Hier suchte man die Gesetze des liturgischen Ritus. Konnte die Reform der anderen liturgischen Bücher schon an eine lange Entwicklung anknüpfen, wie z. B. die des Missale Romanum an das Missale secundum consuetudinem curiae Romanae, so war auf dem Gebiete der Sakramentenspendung noch gar kein Buch geschaffen, das den allgemeinen Brauch darstellte. Vielmehr war eine besondere Arbeit nötig, um aus dem Vielerlei der Quellen etwas Brauchbares und allgemein Gültiges zusammenzustellen. Die Ausgabe der Agenden war bisher Sache der Buchhändler, die sich dafür einen geeigneten Priester suchten und die dann ihre Werke mit viel Reklame verbreiteten. Die Versuche der Bischöfe, Diözesanagenden herauszugeben, konnten nicht voll gelingen, da diese Ritualien im Vergleich mit den Privatarbeiten zu dürftig waren. Bei der Herausgabe des Rituale Romanum verbanden sich zwei Interessensphären: die pastorale und die liturgiehistorische: der Wunsch nach einem einheitlichen Ritus der Sakramente und das Verlangen, die Liturgie in ihrer alten Reinheit und Größe wiederherzustellen, wie sie zur Zeit eines hl. Gregor d. Gr. war. Der Seelsorger entdeckte in der alten Liturgie neue Wege der Seelsorge, und der Historiker sah in den neuen Aufgaben der Seelsorge eine Möglichkeit, die alte Liturgie zu lebendiger Wirklichkeit zu erwecken. Beides verband sich, und es entstand so das Rituale Romanum, ein Buch lebensnaher Pastoral, aber auch geschaffen aus feinfühliger, ehrfürchtiger Rücksicht auf die Eigenart der in langer Tradition gewordenen Riten.

2. Liturgische Texte und pastorale Anweisungen in den Agenden

Die allgemeinen Agenden des 16. Jahrhunderts hatten in Italien den Vorzug größerer Verbreitung, den sie sich durch gute Ausstattung und reichen Inhalt erwarben. Die Diözesanagenden mußten dagegen zurücktreten. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts erfreuten sich Erbauungs- und Gebetbücher einer großen Beliebtheit, die auch nebenbei die notwendigsten liturgischen Texte enthielten. Das bekannteste von ihnen ist der Familiaris clericorum liber. Seit 1523 herrschte das Sacerdotale Romanum des Dominikaners Alberto Castellani, das bis 1597 mindestens 16 Auflagen erlebte[5]. Mit gediegenem Forscherfleiß zusammengestellt, enthielt es sämt-

[3] Gemeint ist der Ordo Romanus vulgatus, der 1568 von Melchior Hittorp herausgegeben wurde. Es ist dies eine um 950 entstandene Sammlung, die hauptsächlich aus älteren römischen Ordines schöpft.

[4] 1571 erschien das Sacramentarium Gregorianum in dem Sammelwerk: Liturgica Latinorum des Jakob Pamelius.

[5] Die im Laufe dieses Aufsatzes erwähnten Agenden konnte ich in den römischen Bibliotheken einsehen und vergleichen. Das Sacerdotale Romanum findet sich auch in einigen deutschen Bibliotheken, z. B. in der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin.

liche damals gebräuchlichen Riten. Außerdem brachte Castellani reiche pastorale Traktate, oft aus namhaften Schriften von Kirchenvätern, Scholastikern, Kanonisten. Nach dem Trienter Konzil wurden die entsprechenden Canones eingesetzt. Im Laufe der Zeit machte sich der Wunsch nach einer knappen Sammlung der liturgischen Texte geltend; man wollte ein Buch, das der Priester vor allem in der Kirche und nicht am Studiertisch gebrauchen konnte. Da exzerpierte man einfach aus dem Sacerdotale Romanum das Wichtigste, es ist der „Ordo baptizandi iuxta ritum S. Romanae Ecclesiae ... Omnia nuperrime ex Sacerdotali Rom. recognita et emendata". Das Buch erschien 1575, wurde 1580, 1581, 1589 wieder aufgelegt. 1592 erschien es in erweiterter Form und erlebte von da bis 1613 sieben Ausgaben. Die Ausgaben seit 1592 sind durch ihre straffe, knappe Form, durch das Zurücktreten der langen pastoralen Anweisungen und durch die praktische Brauchbarkeit das Vorbild für das Rituale Romanum von 1614 geworden. Mit der Ausgabe des Rituale Romanum von 1614 war dieser Typ der Agende für den gesamten römischen Ritus der herrschende geworden. Das Rituale war ein rein liturgisches Buch geworden, das nicht zugleich auch ein Handbuch der Pastoraltheologie sein wollte.

3. Die Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum

Die äußere Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum läßt sich bei dem spärlichen Inhalt der Quellen rasch berichten. Die ersten Anregungen zu einem römischen Rituale gingen von Teilnehmern am Trienter Konzil aus. Es scheint, daß Kardinal Sirleto sich mit der Sache befaßt hat, denn wir finden in zwei Briefen des Kardinals Gabriele Paleotti an ihn Bemerkungen über das Rituale. Das war in den Jahren 1574 und 1576[6]. Zur gleichen Zeit, am 26. April 1575, sprach der Kardinal Julius Antonius Sanctorius (Sanctori, Santori), genannt der Kardinal von Santa Severina, in einer Audienz zu Gregor XIII. von der Revision des Rituale[7]. Er wurde vom Papst mit den nötigen Vorarbeiten beauftragt. Er sammelte zuerst eine stattliche Reihe von Agenden, Missalien, Pontifikalien, Ordines usw., Handschriften und Drucken, und stellte mit Hilfe seiner Mitarbeiter eine umfangreiche Ritensammlung mit einer Reihe von pastoralen Traktaten zusammen. Sanctorius leistete eine überaus gründliche Arbeit, wenn auch sein Werk durch die Ungunst der Zeit wiederholt ins Stocken kam. Gregor XIII. hatte 1584 noch die Freude, einen Probedruck des ersten Teiles zu sehen. Die Arbeit verzögerte sich aber immer mehr, doch zeigen uns gerade die häufigen Mahnungen der Päpste und Erkundigungen in Briefen, wie groß das Interesse am Rituale war[8]. Endlich 1602 war der Druck fast fertig, da starb der Kardinal, und die Weiterführung des Werkes wurde

[6] Die Briefe stehen im Cod. ms. Vat. lat. 6192. I. 9 und II. 444 der Vatikanischen Bibliothek. „... le raccordo ancora il Rituale di che ne abbiamo gran bisogno, et sarà cosa molto utile, à tutte le chiese, però ellasi digni farli imporre l'oltima mano quanto prima."

[7] Siehe den ungedruckten Audienzbericht Sanctoris im Vatikanischen Archiv, Arm. 52, tom. 17, fol. 248.

[8] Vgl. z. B. den Brief des Madrider Nuntius Speciani vom 30. 5. 1586 an Kard. Rusticucci im Vatik. Archiv, Nunt. di Spagna, tom. 32, fol. 182.

wieder unterbrochen. Veröffentlicht wurde das Rituale des Kardinals Sanctorius nie, es sind aber noch 26 Exemplare des vollendeten Druckes erhalten. Die lange Verzögerung des Werkes hatte einen Vorteil und einen Nachteil. Nachteilig war, daß das Buch mit den privaten Veröffentlichungen während dieser Zeit nicht gleichen Schritt hielt. Die Agenden um 1600 waren oft aufgelegt und immer wieder verbessert worden. Außerdem war Sanctoris Rituale zu umfangreich geworden, es umfaßte 712 Seiten in Quart. Die Verzögerung hatte aber auch einen Vorteil. Es sind in diesem Rituale wie nie zuvor die Quellen im reichsten Maße gesichtet und verwertet, in dem noch vorhandenen Manuskript sind alle Varianten notiert. Hier hat man begonnen, die Liturgie der alten Kirche in die Seelsorgspraxis der damaligen Zeit sinnvoll einzubauen. Es sind sogar Versuche von längerer Dauer gemacht worden, z. B. im Collegium Neophytorum, wo man die ganze ausgedehnte Skrutinienordnung vor der Taufe nach dem Ordo Romanus Hittorps und einem Manuskript aus dem 11. Jahrhundert (jetzt der Codex manuscr. D 5 der Bibliotheca Vallicelliana in Rom) wiederbelebte[9]. Für die Praxis war Sanctoris Werk kaum unmittelbar zu gebrauchen, um so höher war sein Wert als Quellenwerk und Vorarbeit für das Rituale Romanum. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn man bei der Bearbeitung der Riten immer wieder auf das Rituale Sanctoris zurückgreift.

1612 wurde die Kongregation für das neue Rituale eingesetzt. Sie erhielt für jedes Mitglied ein Exemplar des Rituale Sanctoris aus der Vatikanischen Bibliothek[10].

Über die Arbeit der Kongregation fehlen uns bis jetzt die Quellen, doch kann man einiges über ihre Absichten aus einem handschriftlichen Bericht entnehmen, der kurz nach dem Erscheinen des Rituale Romanum verfaßt ist. Hier sind auch alle liturgischen Bücher angegeben, denen man die einzelnen Riten entnommen hat. Es handelt sich um ein 14 Blatt starkes Heft, das dem Handschriftenband Barb. lat. 1022 (fol. 55—68) der Vatikanischen Bibliothek beigebunden ist. Die Aufschrift lautet: Novi Ritualis Romani rituum rationes.

4. Die Quellen des Rituale Romanum

Der Codex Barb. lat. 1022 erwähnt als Fundort für die liturgischen Texte im Rituale zunächst das Sacramentarium Gregorianum und den Ordo Romanus vulgatus. Dann werden 14 gedruckte Agenden neben einigen Handschriften erwähnt, ferner das Werk Sanctoris, dann ein unbekanntes Rituale des Kardinals Antoniano. An italienischen Agenden werden erwähnt das Rituale von Perugia von 1582, das Rituale von Padua von 1597, das Rituale von Brescia, das 1595, 1599, 1603 und 1613 erschien; ferner eine Agende aus Venedig, mit der wahrscheinlich der Ordo baptizandi gemeint ist. An spanischen Ritualien wurden die Agende von Salamanca aus dem Jahre 1595 und die von Lerida, 1567, verglichen. Zwei französische Agenden zog man heran, die von Cambrai, deren Erscheinungsjahr ich nicht ermitteln

[9] Siehe im Rituale Sanctoris die Abschnitte: De recipiendis et instruendis Catechumenis (S. 125—140), De Neophytis instruendis atque juvandis (S. 141—184).

[10] Vgl. G. Mercati, Ancora sul Rituale del Cardinale Santori: Rassegna Gregoriana V (1906) 443—446.

konnte, und die von Lyon aus dem Jahre 1612. Das Pastorale des Bischofs Matthias Hovius von Mecheln, das 1607 erschien, kam im Inhalt dem römischen Rituale sehr nahe und war ein selten schöner Druck der Offizin Plantin. An deutschen Agenden wurde die Salzburger und Olmützer sowie eine Agenda Teutonica benutzt. Im Jahre 1575 erschien die Prachtausgabe der Salzburger Libri agendorum, die sehr viel Sondergut enthält. Zum größten Teil war sie ein Werk des berühmten Dominikaners Felizian Ninguarda, der jahrzehntelang in Süddeutschland als Visitator wirkte. Der Einfluß auf die 1585 in Krakau gedruckte Agende der Diözese Olmütz war sehr groß. Die außerdem noch genannte Agenda Teutonica konnte bisher nicht identifiziert werden, vielleicht sind die Agenda sacramentalia gemeint, die Bischof Martin Kromer 1574 für Ermland herausgab.

Die Auswahl zeigt, daß man sich Mühe gab, auch ausländische Agenden heranzuziehen, und daß man unter den italienischen die jüngeren bevorzugte. Auch das Sacerdotale Romanum und das Sacramentarium Mediolanense des hl. Karl Borromäus wurden herangezogen, wie sich aus einer Notiz im Cod. Vat. lat. 6116, fol. 561, ergibt. — Die Hauptquelle war natürlich das Rituale des Kardinals Sanctori. In ihm fand man aus einer großen Menge von Drucken und Handschriften eine umfangreiche Ritensammlung zusammengestellt. Was nicht den Trienter Bestimmungen entsprach, war hier ausgemerzt. Die pastoralen Anleitungen hatte Sanctori sowohl in längeren Abhandlungen ausarbeiten lassen, wie auch in kürzerer Form zum direkten Gebrauch recht geschickt zusammengestellt. Ein großer Teil der Vorbemerkungen steht auch heute im Rituale Romanum wörtlich aus dem Werke Sanctoris.

Allerdings hatte Sanctori schon um 1590 seine Stoffsammlung abgeschlossen. Inzwischen war aber eine Reihe recht brauchbarer Agenden erschienen. Diese Bücher sind für das neue Rituale in weitem Umfang herangezogen worden. Vor allem das Rituale von Brescia und das Pastorale von Mecheln sowie der Ordo baptizandi.

5. Der Inhalt des Rituale Romanum

Der Inhalt des Rituale Romanum von 1614 ist der gleiche wie heute (außer den Litaneien und der Appendix). Doch fehlt die Aufteilung in Titel, Kapitel und Nummern, die sich erst im 19. Jahrhundert findet[11]. Wir wollen an Hand des Codex Barb. lat. 1022 sehen, woher die einzelnen Riten genommen sind und welche Gründe für Aufnahme und Auswahl bestimmend waren.

Bei der Wahl des Taufritus ließ man sich von dem gleichen Gesichtspunkt leiten wie schon Sanctorius; man wollte auf möglichst alte Quellen zurückgreifen. Oft wird das Sakramentar Gregors und der Ordo Romanus zitiert, um die alte Taufpraxis zu schildern. Der Ritus der Erwachsenentaufe wurde dem Rituale Sanctoris entnommen, dagegen ließ man die Skrutinienordnung des Kardinals weg. Die Taufwasserweihe stammt aus dem Missale, dem Gregorianum und dem Ordo Romanus (fol. 62).

[11] Außerdem sind im Laufe der Zeit in einigen wenigen Orationen Worte umgestellt, so z. B. im Tit. VIII. cap. 19 die Worte: *serpentis antiqui* in das heutige *antiqui serpentis*.

Bei der Beichte wird hervorgehoben, daß es sich hierbei nur in beschränktem Maße um einen liturgischen Ritus handelt, ausgenommen die feierliche Bußdisziplin, wobei auf das Pontificale Romanum verwiesen wird. Die Absolutionsformeln stammen aus der Summa des Silvester de Prierio (fol. 62—63).

Auf fol. 65 des Barb. lat. 1022 werden für die Praxis der Kommunionspendung mehrere Konzilsbestimmungen zitiert. Hervorgehoben wird der alte Brauch der Kommunion innerhalb der Messe.

Die Spendung der Letzten Ölung nach dem Viatikum wird als langer Brauch der Kirche beibehalten, obwohl viele Scholastiker die gegenteilige Gewohnheit lehren. Gegen die deutschen Agenden von Olmütz und Salzburg behält das Rituale Romanum die rein deprekative Form bei. Die Mehrzahl der Gebete stammt aus dem Rituale Sanctoris (fol. 66).

Die Anweisungen für die Eheschließung sind den Bestimmungen des Trienter Konzils entnommen. Die Segnung der Ringe ist in fast allen Agenden die gleiche, ebenso die Aussegnung der Wöchnerinnen (fol. 66).

Der Abschnitt De visitatione et cura infirmorum ist mit einigen Kürzungen dem Rituale Sanctoris entnommen (fol. 67).

Im Totenoffizium und dem Beerdigungsritus sind keine Verschiedenheiten zu verzeichnen (fol. 67).

Die Benediktionen stammen zum größten Teil aus dem Missale Romanum, einige aus dem Sacramentarium Gregorianum und dem Ordo Romanus. Hinzugefügt ist aus dem Pontifikale der Ritus der Grundsteinlegung und der der Segnung einer Kirche durch einen vom Bischof delegierten Priester.

Die Wasserweihe am Vigiltage von Epiphanie ist ausgelassen, weil sie kein römischer Brauch ist und zeitweise in Verbindung mit der Taufe am Epiphanietag abgelehnt wurde, z. B. durch Leo d. Gr., Epist. 4 (fol. 68). Die Weihe des Wassers erscheint aber bereits 1635 in der Ausgabe von Antwerpen wieder.

Die Prozessionen im Rahmen des Kirchenjahres wurden dem Missale Romanum entnommen, die anderen dem Rituale Sanctoris unter Hinzufügung einiger Psalmen und Orationen aus dem Gregorianum und dem Missale. Diesem Abschnitt sind noch kurze Ausführungen über die Prozessionen zu den Stationskirchen angefügt (fol. 68).

Hiermit schließt der Bericht im Codex Barb. lat. 1022, fol. 56—68. Für die Exorzismen finden wir einige Bruchstücke von Entwürfen z. T. in italienischer Sprache im Codex Vat. lat. 6116. In diesem Teil ist gegenüber den Entwürfen am meisten geändert und gekürzt worden.

Im Vat. lat. 6116 stehen auch noch Vorschläge und Änderungsentwürfe zu den anderen Teilen des Rituale; sie sind aber nur zum Teil im neuen Rituale verwirklicht. Es scheint, daß diese Blätter (fol. 1—3; 550—555) von verschiedenen Mitgliedern der Kongregation stammen.

Das Rituale Romanum wurde in der Druckerei der Apostolischen Kammer gedruckt und durch ein Privileg auf zehn Jahre gegen Nachdruck geschützt, doch ohne die früher übliche Exkommunikation. Ein Jahr später folgte die zweite Auflage; 1621 die dritte, die nächsten 1629, 1635, 1658,

1661. Die rasche Ausbreitung zeigt, daß das neue Rituale einem wirklichen Bedürfnis entgegenkam.

6. Das Ergebnis der Ritualereform

So greift das Rituale Romanum bewußt das seelsorgliche Anliegen der Zeit auf und will die notwendigen Riten der Sakramente und Sakramentalien mit den nötigen pastoralen Anweisungen verbinden. Es lehnt sich dabei an den Typ der Agenden an, den wir im Ordo baptizandi, in den Ritualien von Brescia und Perugia und im Pastorale Romanum von Mecheln kennenlernten. Wir haben ein Werk vor uns, das die jahrzehntelange Vorarbeit des Kardinals Sanctori voraussetzt und selbst Wort für Wort überlegt und durchgearbeitet ist. Davon geben uns die Quellen, so spärlich sie sind, doch ein klares Bild. Die Liturgie der Sakramente in ihrer ursprünglichen Gestalt der Seelsorge zu erschließen, war die Absicht der Mitarbeiter.

Daß man dabei wirklich wertvolles liturgisches Sondergut nicht vernichten wollte, geht schon daraus hervor, daß der Gebrauch des neuen Rituale zwar dringend empfohlen, aber nicht unter Strafe geboten wurde. Das zeigt uns auch eine kleine Schrift aus der gleichen Zeit, betitelt: Difficultà rilevate circa l'osservanza del Ritual nuovo, die die Zulässigkeit konträrer Ortsbräuche behandelt[12]. Später drang man stärker auf gewissenhafte Beobachtung des Rituale. So verlangte Benedikt XIII. durch einen Erlaß seines Kardinalvikars Marefoschi vom 8. November 1726 eine „puntuale osservanza del Rituale Romano".

Von klarer Erkenntnis der Zeitbedürfnisse zeugt das Breve Pauls V., mit dem der Papst das neue Rituale am 17. Juli 1614 einleitete und das auch heute noch den Ausgaben desselben vorangestellt wird. Das Breve geht von der pflichtmäßigen Sorge des Heiligen Stuhles für die Liturgie aus, erwähnt die Neuausgaben der liturgischen Bücher durch die Vorgänger und kommt dann zum Rituale, für dessen Veröffentlichung besonders auf die Bedürfnisse der Seelsorge hingewiesen wird: ihr sollte so bei der Verwaltung der Sakramente inmitten der Vielfältigkeit der vorhandenen Bücher eine feste Norm gegeben und ein sicherer Weg geebnet werden.

[12] Bibliotheca Vallicelliana Cod. ms. G. 50. num. 39.

Unser Volk ist ein Ganzes

Wir sind seine einzelnen Glieder. „Wenn ein Glied leidet", sagt St. Paulus, „dann leiden alle Glieder; wenn ein Glied triumphiert, dann freuen sich alle Glieder." So sind wir einander verbunden. Darum helfen wir einander durch unsere Opfer für das Kriegs-WHW.

REZENSIONEN

Johannes Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (Breslauer Studien z. hist. Theol. N. F. 6). 8° (155 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert.

Der erste der beiden Teile, in die die Arbeit zerfällt, ist analytisch. Er leistet (besonders durch kritische Beurteilung der in Einzelpunkten vielfach auseinanderstrebenden Ansichten) Treffliches in der Auslegung der eschatologischen Hauptstellen der Synoptiker, zu denen auch die Seligpreisungen und das Vaterunser gerechnet werden. Der zweite, systematische Teil arbeitet aus den zusammenfassenden Begriffen für die ewige Seligkeit deren allgemeine Bestimmung heraus, um sodann den negativen Inhalt des Begriffs (das Freisein vom Übel) und wichtige postive Hauptaspekte (Gottgemeinschaft, Beziehung zum Menschensohn, die soziale und individuelle Seite der Jenseitsvollendung, die kommende Gestalt des Kosmos) zu entfalten. Eine abrundende Zusammenfassung grenzt das Originale und Neue der Lehre Jesu gegenüber der in Frage kommenden Anschauungswelt des AT und des Judentums ab. Wenn das hierbei gewonnene Ergebnis dahin lautet, daß „die intime, transzendente Gottgemeinschaft" das grundlegend Neue der Seligkeitslehre Jesu ist (153), so liegt das ja ganz auf der Linie der Angaben, die Paulus und Johannes über das Besondere des christlichen Heils im ganzen machen. Gute Vertrautheit mit den Zusammenhängen, innerhalb deren die eschatologischen Texte in den Quellen auftreten, sowie ein bestimmtes und durchweg sehr überlegtes Urteil treten überall zutage. Bei der ungewöhnlichen Bedeutung des Gegenstandes für die praktische Glaubensverkündigung, besonders auch innerhalb der außerordentlichen Seelsorge (Missionen, Exerzitien), hat der Verfasser mit seiner inhaltreichen, abschweifende Reflexionen meidenden Schrift ohne Frage eine Arbeit geleistet, deren Früchte ins Leben hinausgelangen werden.

So sehr auch die entschiedene Urteilsbildung, wie der Verf. sie bekundet, in exegetischen Dingen dem (hier öfter, als gut ist, angetroffenen) „vielleicht" und „möglicherweise" vorzuziehen ist, so darf doch auch wieder keine Vereinseitigung des Urteils aufkommen, wie sie m. E. in der Behandlung des Begriffs der βασιλεία θεοῦ in vorliegender Arbeit unterlaufen ist. Wenn bedeutende protestantische Ausleger wie Titius den sozialen Aspekt dieses Begriffes, auch soweit er in seiner Beziehung auf das Jenseitige gesehen wird, zwar etwas überbetont haben und eine Verwahrung dagegen berechtigt war, so ist es doch abwegig, die rein abstrakte Inhaltsfassung „Herrschaft Gottes" im wesentlichen überall durchpressen zu wollen. Die einschränkenden Bemerkungen des Verf. sind so geringfügig, daß seine Darstellung den Eindruck erweckt, als komme eine soziale Seite des Begriffs für die Eschatologie nicht in Betracht. Der Verf. wäre dieser Einseitigkeit wohl nicht erlegen, wenn er sich die Mühe gemacht hätte, nachzusehen, was Vertreter jener theologischen Sparte, für die der Reichsgottesbegriff Ausgangspunkt der fachlichen Untersuchung bildet, die Ekklesiologen (soweit sie ihre biblischen Grundlagen gewissenhaft nehmen), darüber zu sagen wissen. Wenn jede Dissertation eines Anfängers zu einem der in Frage kommenden Teilbegriffe beachtet wird, verdienen die unmittelbar und mit größter Umsicht aus den Quellen erarbeiteten Ausführungen etwa von H. Dieckmann, De Ecclesia, über diesen Begriff (I [Freiburg 1925] 14—186) erst recht herangezogen zu werden. Ein Hauptertrag der umfangreichen Ausführungen, wie wir sie hier antreffen, der wohl auch als die überwiegende Anschauung der Exegeten über das *regnum Dei* bezeichnet werden darf, läßt sich so formulieren: Obwohl die erwähnte „abstrakte" Bedeutung für das Verständnis vieler Jesusworte ausreicht, so hat doch der Herr seinen Willen, das Gottesreich als soziales Gebilde hier auf Erden in Erscheinung treten zu lassen und so die jenseitige Gottesherrschaft vorzubereiten, in nicht wenigen Texten klar ausgesprochen und immer deutlicher enthüllt. Weil aber die verschiedenen Aspekte des Begriffs gar nicht unverbunden nebeneinander bestehen können, ist mit einem Einfließen des sozialen Bedeutungsinhaltes in den eschatologischen Sinn des Ausdrucks für viele Fälle wenigstens als mit einer ernsthaften

Möglichkeit zu rechnen. Der Verf. stellt z. B. S. 140 das (allerdings nicht gleichmäßig verteilte) Vorkommen des Ausdrucks „in der βασιλεία θεοῦ sein" für den Vollendungszustand sowohl wie für die Mitgliedschaft im irdischen Gottesreich fest. Wenn auch zum zweiten der Fälle, an denen der Ausdruck aufs irdische Reich bezogen scheint (Mt 18, 4), ein Fragezeichen gemacht werden muß, so zeigt doch die voraufgehende Frage der Jünger, wer der Größere im Gottesreich sei, daß sie von einem eigenen Zusammenhang zwischen irdischen und sogar irdisch-hierarchischem Gottesreich und dem jenseitig verstandenen Reich überzeugt sind, und daran übt die Antwort des Herrn Mt 18, 4 keine Kritik. Jedenfalls begegnen sich Eschatologie und erdhaft-konkret verwirklichtes Gottesreich, um ein Beispiel zu nennen, in der Unkrautparabel (worauf der Verf. eigentlich auch aufmerksam geworden ist; vgl. 83). Es wäre also, um nur eine der durch diesen Sachverhalt bedingten Folgerungen für das eschatologische Fragengebiet anzudeuten, statt der grundsätzlichen Ablehnung einer über das „Abstrakte" hinüberreichenden Bedeutung von „Gottesreich" das Problem wenigstens zu sichten gewesen, wie sich die Stellung zum sozial gesehenen Gottesreich, die der Einzelne bezieht, nach Jesu Lehren zu seiner künftigen Seligkeit verhält. Wenn aber der Verf., wozu er ja ein Recht hat, eine nähere Untersuchung dieser Frage ablehnen will, weil sie die Vorbedingungen der Seligkeit betrifft, nicht ihr Wesen, so durfte er doch nicht durch seine einseitige Begriffsbestimmung das für die Gesamteschatologie der Synoptiker wichtige Problem grundsätzlich abschneiden. Übrigens fragt es sich, ob man auch bei einer derartigen Einengung des Themas ganz von der hiermit bezeichneten Frage absehen kann, weil wenigstens die Besonderheit der Jenseitslage der Einzelnen auch bei einer schlichten Wesenszeichnung der Seligkeit berührt werden muß (vgl. § 24), darauf aber fraglos die genannte Stellungnahme von Einfluß ist. In diesem Zusammenhang sei angemerkt: wenn es auch vielleicht nicht streng von der Zielsetzung der Arbeit gefordert war, sich darüber zu äußern, so würden viele Leser, namentlich solche, die sich die Ausführungen zu praktischen Zwecken dienstbar machen wollen, dankbar dafür gewesen sein, wenn (sei es positiv, sei es negativ) die Frage beantwortet worden wäre: Erscheint bei den Synoptikern die Gotteskindschaft nicht auch irgendwie als Voraussetzung der Seligkeit, nicht nur als ihr wichtiges Wesensstück und Teilgut? — Unter die Fälle, in denen die Entschlossenheit der Urteilsbildung des Verf.s nicht durch eine ebensolche Eindeutigkeit der zur Begründung beigebrachten Quellenmomente gestützt wird, rechne ich auch die Ablehnung jeder lokalen Assoziation bei Begriffsverbindungen wie „Lohn im Himmel" (137). Es wird hier m. E. nicht genügend mit der Möglichkeit gerechnet, daß Jesus sich und damit seine Hörer von einengenden Wortverständnissen des Spätjudentums (wie Gleichsetzung von Himmel und Gott) allmählich losgelöst hat. — Zur Behandlung von Lk 23, 43 (Paradiesverheißung für den Schächer [68 f]) sei bemerkt: Der „Dogmatiker" — aber nicht nur er, sondern auch der Bibeltheologe, der aus andern ntl. Stellen vom Höllenabstieg Jesu weiß —, nimmt nicht etwa eine vorgefaßte Auffassung vom Wort „Paradies" zum Grund der Frage, ob das von Lk überlieferte Herrenwort an die Vorhölle denken lasse, sondern zunächst die Zeitbestimmung, das „heute". Eine „dogmatische" Fragestellung als solche kann übrigens, weil bloß Frage, dem Text nie Gewalt antun, ist aber wohl sehr geeignet, dem Exegeten ein Problem aufzugeben und ihn vor einer voreiligen Sinnbestimmung von Worten oder Zusammenhängen zu bewahren. — Ein augenfälliger Kurzschluß liegt in dem Satz: „Die Vorstellung von der Weltwiedergeburt spricht vielmehr dagegen, daß das künftige Leben sich außerhalb der erneuerten Erde abspielen werde" (138). Offenbar folgt aus der Gewißheit des neuen Himmels und der neuen Erde nur, daß diese Räume als Teilschauplatz der Seligkeit in Betracht kommen. — Wenn von einem „wuchernden Vielerlei von Geboten und Glaubensvorstellungen der Propheten" gesprochen wird, dem gegenüber Jesus seine Originalität durch eine daraus getroffene Auswahl des Wesentlichen bewiesen habe (151), so ist zu bedenken, daß Jesus an Glaubensinhalten der atl. Schriften nie gerüttelt hat, wenn er sie auch nicht alle in seine ausdrückliche Verkündigung aufnahm. Es mußte also die dem Glaubensgut der Propheten beigefügte abträglich klingende Qualifikation als der Intention Jesu nicht gemäß gestrichen werden.

Daß solcherlei Einzelbeschwerden die oben ausgesprochene Bedeutung der Arbeit nicht schmälern wollen, braucht kaum eigens gesagt zu werden. Karl Prümm.

Josef Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Breslauer Stud z. hist. Theol. N. F. 5). gr. 8° (XI u. 181 S.) Breslau 1939, Müller u. Seiffert.

Die hier vorliegende Breslauer Habilitationsschrift bietet sozusagen eine Theologie des ersten Teiles der Apostelgeschichte, der die Entwicklung der Jerusalemer Urgemeinde und der palästinensischen Kirche darstellt. Das Anliegen der Studie ist die Herausarbeitung der auf die judenchristliche Umwelt berechneten Formen der Heilsverkündigung. Diese Zielsetzung verlangte gewissenhaften Verzicht auf jene Ausdeutungsmöglichkeiten des Materials der ersten zwölf Kapitel der Apg, die erst von solchem Quellengut her erschlossen werden, das späteren Entwicklungsstufen der urchristlichen Offenbarungsgeschichte, z. B. der paulinischen Mission, angehört. Natürlich dient es der Abrundung des vom Thema geforderten Stoffes, wenn die Linien, die zur Weiterentwicklung führen, angedeutet und hie und da auch kräftig gezogen werden, und noch mehr, wenn die Anknüpfungen der apostolischen Predigt an die Verkündigung Jesu sichtbar gemacht werden. In all diesen Stücken leistet die Arbeit in sorgfältiger Auseinandersetzung mit der umfangreichen neueren Literatur Vorzügliches. Sie vermittelt wertvollste Gesichtspunkte zur Beurteilung der Theorie vom urchristlichen Gemeindeglauben, der das Sachliche der Botschaft Jesu umgeformt habe. Gleichzeitig kann man die Schrift als eine Vorhalle zum Studium der paulinischen Heilslehre bezeichnen, zu deren Verständnis ja der Heilsglaube der Urgemeinde der gegebene Ausgangspunkt ist. Dabei ist der Begriff „Heil" in einer gewissen Weite zu nehmen. Die göttliche Heilsurheberschaft, Person, Werk, und spezifisch urchristliche Würdenamen des Heilsmittlers werden ebenso behandelt wie die wesentlichen Heilsgüter der christlichen Gegenwart (Sündenvergebung und Geistbesitz) und des zukünftigen Äons (unter denen auch die Zugehörigkeit zum Gottesreich besprochen wird). Die Darlegung des Heilsweges führt zu einer Aufrollung des Materials über die Taufe „im" oder „auf den Namen Jesu" und der ersten Auseinandersetzungen mit dem alten Heilsweg in der Stephanusrede. Die kargen Angaben der Apg über das Brotbrechen werden zum Ausgangspunkt einer Vergleichung sämtlicher ntl. Abendmahltexte und der Ausschöpfung ihres Sinnes genommen, wobei trotz starker Heranziehung der bekannten Arbeit von Arnold doch neue Gesichtspunkte gewonnen werden.

Zu all diesen bedeutsamen Problemgruppen wird in umsichtigen Referaten die heutige Meinungslage angegeben und nicht selten durch konsequente Durchführung wichtiger Unterscheidungen ein Fortschritt an Klarheit erzielt. Hierher gehört die Unterscheidung zwischen einer innerhalb des Judenchristentums gewonnenen Grundbasis und der im hellenistischen, heidenchristlichen Raum erzielten Weiterentwicklung des Kyrios-Prädikates. Die Einfühlung in die eigentümliche Situation des Anfangs der Kirche mit ihrer besonderen Schätzung des atl. Schriftbeweises ist vorzüglich; aber auch der Einschlag des Wunders im Gesamtargument für die Sendung Christi kommt gut zur Geltung (vgl. 62 ff), ein Gedanke, der auch seinerseits eine besondere Aufgeschlossenheit des Israeliten für die Beteiligung Gottes am Wunder und die Möglichkeit geschöpflicher Vermittlung dabei zur Voraussetzungen hatte. Sehr beachtlich sind die Korrekturen, die der Verf. an der verbreiteten Deutung der Apostelfrage Apg 1, 6 anbringt: man hat keine machtpolitische Auffassung vom Gottesreich hier vorauszusetzen; die Berichtigung gilt vielmehr einer übertriebenen Auffassung von der Führer- und Vorrangstellung Israels und der Erwartung einer Zeitangabe des glanzvollen Anbruchs der Messiasherrschaft (in ähnlicher Weise ist nach dem Verf. auch die übliche Deutung der Bemerkung der Emmausjünger Lk 24, 21 richtigzustellen). Das Zurücktreten des Reichsgedankens hinter der Person des Heilsmittlers, der Sinn der Bekehrung als Entscheidung für diese Person und die an ihr vollzogenen Heilsgeschehnisse, damit auch das Sinnvolle der Taufe auf den Namen Jesu (als einer urchristlichen Taufformel) —

alle diese und noch manche andere bedeutende Einzelpunkte werden verständnisvoll beleuchtet.

Es sei aber sofort bemerkt, daß vom Verbleib der Bekehrten innerhalb der synagogalen Kirchengemeinschaft (so 133) insofern nicht die Rede sein kann, als die Christengemeinde in den Aposteln ihre eigene leitende Autorität besaß, die unabhängig und manchmal gegen die synagogale Leitung voranging. Die neue *auctoritas* reicht soziologisch gesehen aus zur Konstituierung einer neuen Gesellschaft.

Einige weitere Wünsche und Bedenken seien vorgebracht. Bei der zentralen Bedeutung der Petrusreden wäre die Heranziehung der Arbeit von G. Hartmann, der Aufbau des Markusevangeliums (Münster 1936), die sich mit der Theologie dieser Reden ausgiebig befaßt, zu erwarten gewesen. Vielleicht hätte die Benützung dieser und der einen oder anderen weiteren katholischen Untersuchung dazu beigetragen, in manchen Fragen aus einer allzu ängstlichen Vorsicht zu einer bestimmteren Haltung vorzustoßen. Die künstliche Isolierung eines Untersuchungszieles, wie es in der vorliegenden Arbeit gesteckt ist, verleitet leicht dazu, auf die Ausnützung von Erkenntnisquellen zu verzichten, von denen aus unter Anwendung gewisser methodischer Grundsätze doch manches Licht auf die Fragen fallen könnte. Warum rechnet z. B. der Verf. so wenig mit einer Kenntnis der johanneischen Parakletsprüche, daß er auch, wo die Weiterentwicklung der Geistlehre bei Paulus zu streifen ist, nie auf diese für Paulus doch irgendwie wirksame Quelle hinweist? Die Besinnung auf die Klarheit und Bestimmtheit, mit der in der johanneischen Abschiedsrede der Personcharakter des Geistes ausgesprochen ist, hätte dem Verf. auch das Problem gestellt, wie weit auf diesen Charakter in den ersten Kapiteln der Apg hingewiesen ist. Manchmal ist der Verf. ganz nahe dabei, so S. 93 beim Hinweis auf 5, 3 (den Geist belügen) und S. 95 zu 5, 32 (der Geist als Mitzeuge). Es dient jedenfalls einer Vervollständigung der christlichen Auffassung vom Geist als Heilsgut, wenn man erfährt, daß der Geist dabei auch als Person vorgestellt wurde. Der Verzicht auf eine Darstellung dessen, was sich aus der Apg über die Person des Geistes als der zentralen Heilsgabe gewinnen läßt, ist in einer monographischen Zusammenfassung auch dann nicht berechtigt, wenn der Punkt in andern Werken (man denke an den ersten Band von Lebreton, auf den ebenfalls nie hingewiesen wird) genügend klargestellt ist. Die Frage nach dem sakramentalen Charakter der durch Handauflegung des Petrus und Johannes in Samaria gespendeten Geistmitteilung wird S. 128 mit einer nicht ganz berechtigten Neigung nach der negativen Seite hin gestreift: jedenfalls läßt es sich kaum aufrechthalten, daß diese Art der Geistmitteilung zunächst charismatische Wirkungen verliehen habe.

Mit ungemeiner und vielleicht doch etwas übersteigerter Zurückhaltung wird auch die Frage eines messianischen Verständnisses von Isaias 53 (leidender *ebed*) behandelt. Wenn aber einmal zugegeben wird, daß der Diakon Philippus dieses Verständnis bekundet, so ist der Sinn auch weiterer urchristlicher Kreise hierfür deswegen wahrscheinlich, weil es in der Urkirche einen vom Apostelkolleg normierten Glauben und eine ebensolche Katechese gab, unter deren Grundbelange eine solche Frage offenbar fiel und unter deren Einfluß auch Philippus gestanden haben wird.

Dem Zeitraum der apostolischen Kirche ist es eigen, daß nicht nur das Offenbarungsverständnis, sondern auch die Offenbarung selbst, diese freilich nach der (auf Angaben der Schrift fußenden) Überzeugung der Theologen doch nur in Dingen von zweitem Belang, Zuwachs erfahren konnte. Damit ist für den Offenbarungshistoriker zwar kein positiver Wegweiser, aber doch ein Warnungszeichen gegeben, mit gewissen negativen Annahmen oder Behauptungen im allgemeinen vorsichtig zu sein. Wenn man, theologisch gesehen, Stephanus nicht notwendig ein irrtumsfreies Verständnis der Beziehung zwischen AT und neuer Heilsordnung zuzuerkennen braucht und insofern auch im Grundsätzlichen (das rein Disziplinär-Praktische kommt ja von vornherein nicht als unveränderlich in Frage) einen Gegensatz zwischen ihm und Paulus etwa annehmen kann, so ist es mit der Stellung des Täufers Johannes als Prophet doch wohl unvereinbar, daß er an eine unmittelbare Nähe des Gerichts geglaubt und eine korrekturbedürftige Aussage gemacht habe (S. 126). Wenn seine Vorstellung von der baldigen Feuertaufe einen eschatologischen Akzent hat, so ist das wie so viele eschatologischen Ankündigen in prophetischer Verkürzungsperspektive gesehen, die ihre Hauptberechtigung aus der

Tatsache schöpft, daß (wie ja auch G. sehr schön ausführt) die Enddinge mit der Heilserfahrung der Gegenwart eine enge Einheit bilden.

So dankbar man für die erneute Revision des gesamten Materials über die Taufe im Namen Jesu sein wird, so (scheint mir wenigstens) kann man insofern noch weiter abrücken von der vielfach beliebten Berufung auf einen massiven Namensglauben, als man noch mehr betonen darf, daß die moralisch-rechtliche Verknüpfung von Name und Person, wie sie vom Sinn des Namens unzertrennlich und darum im Grunde übervolklich anerkannt ist, im Grunde ausreicht, die Rolle der Namensanrufung im Offenbarungsraum verständlich zu machen. Vielleicht fällt aber bei Beachtung dieses Gesichtspunktes doch ein gut Teil des Gewichtes, das man den ntl. Stellen beimißt, die eine von der trinitarischen Taufformel verschiedene Jesusformel für die Frühzeit nahelegen, weg. Der Sinn der betreffenden Stellen ist dann eben der, zu betonen, daß die Taufe als Ganzes ihre Wirkung herleitet von der Autorität, die sie wegen ihrer Stiftung durch den Heilsmittler besitzt.

Trotz und gerade wegen des großen Mutes, mit dem G. in manchen Fragen positive und noch öfter verneinende Stellung bezogen hat, wird also die Erörterung da und dort weitergehen müssen. Das gilt m. E. auch bezüglich der Abendmahlstexte. Die imperativische Spendeformel zum Kelch bei Mt soll z. B. auf liturgische Verwendung innerhalb der Gemeinde zurückgehen (158 f). Hat aber nicht der Herr selbst bewußt Liturgie begründen wollen, als er den Kelch reichte? Der Übergang ins referierende „und sie tranken" könnte also bei Markus Abschleifung sein.

Karl Prümm.

Arthur Allgeier, Die Psalmen der Vulgata. Ihre Eigenart, sprachliche Grundlage und geschichtliche Stellung (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XXII, 3). 8° (314 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 20.00.

Angesichts des oft schwierigen Verständnisses des lateinischen Textes des in die Vulgata und in das römische Brevier aufgenommenen Psalterium Gallicanum erwähnt A. in seinem Vorwort S. 8 den Vorschlag, an Stelle des Psalterium Gallicanum die andere Übersetzung des hl. Hieronymus iuxta Hebraeos einzuführen. Dazu bemerkt er: „Die Wortführer hatten jedoch schwerlich eine Ahnung davon, daß sie damit einen historischen Anachronismus vertreten, der in den Augen des Kirchenvaters keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt bedeuten würde." Hiemit deutet er schon an, daß seine Untersuchung der Eigenart, sprachlichen Grundlage und geschichtlichen Stellung der Psalmen der Vulgata nicht bloß von literarischem, sondern auch von praktischem Interesse ist. Nach der gewöhnlichen, hergebrachten Ansicht folgte auf die erste Psalterrevision des hl. Hieronymus in Rom (Ps. Romanum) die Revision nach dem hexaplarischen Text der LXX (Ps. Gallicanum). Auch mit dieser zweiten Revision nicht zufrieden, ließ dann Hieronymus noch die Übersetzung nach dem hebräischen Text folgen (Ps. iuxta Hebraeos). Gegen diese gewöhnliche Ansicht nimmt nun A. Stellung und wirft die Frage auf, ob die hexaplarische Rezension v o r oder n a c h dem Ps. iuxta Hebraeos steht. War nun das Ps. iuxta Hebraeos schon vorhanden, als Hieronymus an seine hexaplarische Revision des Psalters schritt (Ps. Gallicanum), so erhebt sich die weitere Frage, ob Hieronymus bloß den hebräischen Grundtext oder dazu auch das Ps. iuxta Hebraeos benützt hat. A. sucht nun zu zeigen, daß Hieronymus bei der hexaplarischen Revision sich am hebräischen Texte unmittelbar orientierte und daß er dazu auch seine nach dem Hebräischen angefertigte Übersetzung, das Ps. iuxta Hebraeos, benützte (S. 302). Seine Ergebnisse über die sprachlichen Grundlagen und die geschichtliche Stellung des Vulgataspalters faßt er (S. 303 f) wie folgt zusammen: 1. „Das Ps. Gallicanum ruht wesentlich auf LXX. Die griechische Grundlage scheint überall durch: in der Wortwahl, der Grammatik und Syntax. Nach des Rezensenten eigener Erklärung hat er nicht die κοινή benützt, sondern die Hexapla des Origenes. Von Origenes stammt auch die Anwendung des Obelos und Asteriscus." 2. Ferner „erweist sich, daß Hieronymus zur Textgestaltung verschiedentlich den hebräischen Text benützt hat, sei es, daß

er sich dafür seiner eigenen Übersetzung iuxta Hebraeos bediente, sei es, daß er unmittelbar ins Hebräische Einsicht nahm". 3. „Die Rezension, welche auf diese Weise entstanden ist, schließt sich sprachlich am meisten an das Psalterium Romanum an." Zum Schlusse urteilt A. dann: „Im Vergleich zu der ältesten erreichbaren und vollständig erhaltenen lateinischen Übersetzung, die im Codex Veronensis aufbewahrt liegt, und dem Psalterium Romanum bezw. dem Psalter von Hilarius und Ambrosius, selbst dem eigenen Psalterium Hebraicum stellt die hexaplarische Rezension des hl. Hieronismus einen erheblichen Fortschritt dar." Dieser letzte Satz wird nun freilich nicht ungeteilten Beifall finden; und fraglich erscheint es auch, ob es A. gelungen ist, alle Zweifel an seiner These von der Priorität des Ps. iuxta Hebraeos vor dem Ps. Gallicanum zu beheben.

Wenn das Ps. iuxta Hebraeos v o r der hexaplarischen Revision steht und von Hieronymus zu derselben benützt wurde, dann würde man auch wohl stärkere und deutliche Einflüsse desselben in der hexaplarischen Revision erwarten dürfen. Das trifft nun aber nicht zu. Zwei Beispiel aus dem 131. (132.) Psalm mögen dies zeigen. V. 6 lautet nach der Vulgata (Ps. Gallicanum): *Ecce, audivimus e a m in Ephrata: invenimus e a m in campis silvae.* Im Ps. iuxta Hebraeos hat Hieronymus übersetzt: *Ecce, audivimus i l l u m in Ephrata, invenimus i l l u m in regione saltus.* In seinem Commentarioli in Psalmos schreibt er: *Ecce, audivimus e u m in Efrata.* Der Herausgeber G. Morin (Anecdota Maredsolana III, 1, p. 90) bemerkt hiezu: *Ita legendum esse ab Hieronymo Paula vidua didicerat, ut in huius Epitaphio n. 10 legitur: ‚Ecce, audivimus illum in Ephrata, invenimus eum in campis silvae.' ZO* (= יו; alii *zoth?) quippe sermo hebraicus, ut te docente* (al. *ut a docente) didici, non Maria matrem Domini, hoc est* αὐτήν, *sed ipsum, id est* αὐτόν, *significat.* In V. 15 desselben Psalmes sagt die Vulgata (= Ps. Gallicanum): *„Viduam eius benedicens benedicam."* Zu dieser Lesung hat Hieronymus bereits in seinen Quaest. hebr. in Gen. 45, 21 bemerkt: *Verbum Seda, quod hic omnes ore consono* ἐπιστισμόν, *id est cibaria vel sitarcia interpretati sunt, in Psalterio quoque habetur. Ubi enim nostri legunt ‚viduam eius benedicens benedicam', licet in plerisque codicibus pro vidua, hoc est pro* χήρᾳ *nonnulli legant* θήραν, *in hebraeo habet Seda, id est cibaria eius benedicens benedicam.* In den Commentarioli in Psalmos (a. a. O. 90) schreibt H. wiederum: *Pro vidua,* χήρᾳ, *et hebraea volumina et ipsi Septuaginta* θήραν *habent. Sed propter novitatem verbi et unius litterae demutationem paulatim* θήρα *obtinuit ut legeretur* χήρα: *maxime quia in sequenti versiculo pauperes sequebantur.* Θήρα *Symmachus et Aquila ‚cibaria' interpretati sunt.* Im Ps. iuxta Hebraeos übersetzte Hieronymus: *venationem eius benedicens benedicam.* Es erscheint nicht recht verständlich, daß Hieronymus in der hexaplarischen Revision bei den beiden angezogenen Versen nicht dem Ps. iuxta Hebraeos folgte, wenn dieses der hexaplarischen Revision voranging, und daß er in V. 15 sogar die Fehllesung χήρα, welche sich in den griechischen Handschriften der LXX herausgebildet hatte, einfach stehen ließ. J. Linder.

1. Hans Urs v. B a l t h a s a r, Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor (Freiburger Theologische Studien 61). 8° (156 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 5.20.

2. Hans Urs v. B a l t h a s a r, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds. kl. 8° (VII u. 373 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 7.20, geb. RM. 8.20.

3. Josef Lo o s e n, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Münsterische Beiträge zur Theologie 24). 8° (XXII u. 132 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 9.50.

Die Maximusforschung hat in den letzten zehn Jahren unzweifelhaft große Fortschritte gemacht. Zunächst literarkritisch durch Ausschaltung von unechten Werken (Soppa, Disdier), dann quellenkritisch V i l l e r (1930) entdeckte, daß die „Capita de caritate" des großen Dionysiuskommentars außerordentlich stark von

Evagrius Pontikus abhängig sind. Damit war nun das sachliche Problem gestellt, das J. Hausherr zum erstenmal scharf sichtete (wenn auch noch nicht ausgeglichen genug löste): Maximus im Kreuzpunkt zweier sehr verschiedenen Metaphysik- und Mystiktypen. Bei Evagrius ist die Metaphysik und Mystik (die Balthasar in der ZAM 14 [1939] 31—47 hervorragend dargestellt hat) aufgebaut auf der Konzeption, daß der alles Endliche immer weiter auflösende „Geist", in sich allem Materiellen und Individuellen transzendent, auf die Seite Gottes gehört und ihn so bei der Schau seines eigenen rein gewordenen Wesens in einem fast pantheistisch gedachten Identitätserlebnis erfaßt. Beim Areopagiten transzendiert Gott auch noch den Geist, der ebenso wie die Materie zu der hierarchisch unverwischbar gestuften Welt gehört, so daß die Erfassung Gottes vor allem gerade eine Ekstase des Geistes aus sich selbst heraus ist. Was wird darum aus der Theologie und Mystik des Maximus? Ist sie lockere Kompilation von in ihrer Gegensätzlichkeit nicht begriffenen Elementen? Macht Maximus aus diesen Elementen ein selbständiges Drittes? Unter welchem „Zeichen" geschieht diese höhere Synthese? Hier setzt nun v. Balthasar ein. Und zwar zunächst quellenkritisch:

In seiner Arbeit über die „Gnostischen Centurien" (PG 90, 1084—1176) (bei der man nur das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses und sonstige kleinere technische „Schlampereien" bedauert) weist v. Balthasar zunächst — das handgreiflichste Ergebnis — in glänzender Weise nach, daß M. in diesen Centurien unmittelbar auf Origenes selbst zurückgreift (bis zu großen wörtlichen Übernahmen), daß daher in ihm nicht nur der starre und simplifizierende evagrianische Alexandrinismus und Origenismus am Werk ist, sondern anonym, aber um so mächtiger Origenes selbst, dessen Weite eher geeignet war, M. seine Synthetisierung mit dem Areopagiten zu ermöglichen. Werden auch die schon ausdrücklich als häretisch verurteilten Einzellehren des Origenes gemieden (Urmonas, Präexistenz der Seele, materielle Welt als Sündenfall; — die Apokatastasislehre freilich wird esoterisch, wie B. in seinem zweiten Buch nachweist, „durch Schweigen geehrt"), so ist dennoch der Einfluß der Grundkonzeption des Origenes darum nicht weniger unmittelbar und in diesen Centurien für die sonst vorhandenen eigenen Systemansätze des M. fast erdrückend. Bei M. wird so in diesem Werk jene origenistische zweite Tiefenschicht formaler Haltung (hinter allen inhaltlichen Einzellehren) wieder in ursprünglicher Kraft lebendig, die B. schon in der Einleitung zu seinem Origenesbuch (Geist und Feuer, Salzburg 1938, 20 ff) gezeichnet hatte. Die gnostischen Centurien bedeuten so im Vergleich zu dem frühen und zu dem endgültigen Maximus des Kampfes gegen den Monotheletismus die origenistische Krise im Lebenswerk des Bekenners. Darüber hinaus ist diese Arbeit B.s ein fast vollständiger, systematisierender Kommentar dieses Centurienwerkes: Die Kompositionsweise (die subtiler ist, als man dachte, und selbst einen Einheitsbeweis für das bisher ganz ungeprüft gebliebene Werk abgibt), die übrigen Quellen (Evagrius und der Areopagite und in zweiter Linie die Kappadozier, Philo, Klemens v. Al., Diadochus von Photike), die selbständigen Systemansätze bei M. werden aufgezeigt. Ein Anhang macht einen ersten einleuchtenden Versuch zur relativen und absoluten zeitlichen Anordnung der Werke des M.

2. Auf diesen Vorarbeiten weiterbauend, gibt das zweite Buch B.s einen synthetischen Durchblick durch das geistige Gesamtwerk des M. Bei diesem Durchblick geht es nicht um ein summierendes Aufsammeln der Einzelsätze aus Dogmatik, Philosophie, Aszese und Mystik usw., die sich bei M. als Gut der Kirchenlehre oder eben als seine Einzelansichten finden. Diese Stufe der Darstellung der geistigen Welt eines Mannes ist hier fast ganz übersprungen. Es handelt sich hier vielmehr von vornherein um die formale Haltung, um den „Geist", der allen materialen Einzelaussagen bestimmend innewohnt, um die letzten gedanklichen Motive, die bei einem Metaphysiker wie M. sich auch — bis zu einem gewissen Grade wenig-

stens — zu letzten abstrakten metaphysischen und religionsphilosophischen Grundsätzen verdichten und reflex werden.

Diese Schicht im geistigen Werk des Maximus wird wiederum nicht so sehr beschrieben in einem Versuch, eine beruhigte, harmonisierte Synthese davon zu geben, sondern sie erscheint weitgehend (was sie ist) als krisenreicher Kampf zwischen den Motiven der vorausgehenden Geistesgeschichte: Maximus als areopagitisch-neuplatonischer Mystiker des hierarchisch gestuften Kosmos, dem als Ganzem Gott in absoluter Transzendenz gegenübersteht; Maximus als aristotelischer Philosoph, für den das Endliche gerade durch seine Grenze seine Vollkommenheit besitzt und so einen endgültigen naturhaften Kosmos bildet als bleibende tragende Basis einer übernatürlichen Erhebung, welche der Welt ihre unverminderte natürliche Form beläßt; Maximus als Mönch und so als Schüler des Evagrius Pontikus und damit der indifferenten Gelassenheit und Mystik der Alexandriner, die weltflüchtig quer durch den areopagitisch geordneten und aristotelisch in sich geschlossenen Kosmos sich senkrecht nach oben zum Göttlichen erhebt; Maximus als Bekenner des ἀσυγχύτως des Chalcedonense, der aus der Lehre von der u n v e r m i s c h t e n Einheit der zwei Naturen in Christus ein — sein originellstes — Leitmotiv für die Metaphysik überhaupt entnimmt, sowohl für die innere Struktur des weltlichen Seienden, wie für dessen Verhältnis zur Übernatur und zu Gott; Maximus, der über Evagrius hinweg unmittelbar auf Origenes zurückgreift (vor allem in den gnostischen Centurien) und vor diesem steilen Spiritualismus (nicht so sehr schon im Versuch der Synthese von Dionysius und Evagrius) seine Theologie (und damit die ganze folgende byzantinische Frömmigkeit) in die eigentlich entscheidende Krisis bringt, weil vor diesem echten und ursprünglichen Origenismus M. das Gesetz des „Unvermischt" und den echten aristotelischen Naturbegriff zu vergessen scheint (freilich kann B. zeigen, daß der Origenismus der „Gnostischen Centurien", des eigentlich krisenhaften Werkes des M., nicht sein letztes Wort war, daß vielmehr Lebenslauf und Denkarbeit den Bekenner deutlich zu den besten chalcedonensischen Ansätzen seiner Frühzeit zurückführen und so das Recht geben, im Ganzen das gedankliche Werk des M. doch unter der ‚Synthese" zu sehen, die das einzelne Synthetisierte in seiner Differenz unvermischt bewahrend erhält). Damit sind nun freilich erst — und dies dürftig genug — die Grundthemen des erstaunlich reichen Buches angedeutet. In dieser notgedrungen kurzen Anzeige bleibt nun nichts übrig, als auf das Buch selbst zu verweisen. Dort muß man selbst die Durchführung dieser Religionsphilosophie und Metaphysik in der erregenden und verschlungenen Synthese dieser das ganze Erbe der Patristik umfassenden Gedankenmotive nachlesen: Gott; Idee (Idee in Gott: Kritik des Areopagiten; Idee und Welt: Kritik des Origenismus); die kosmologischen Synthesen (Sein und Bewegung; Allgemeinheit und Besonderheit; Subjekt und Objekt; Geist und Stoff); die anthropologischen Synthesen (die geschlechtliche Synthese; die christologische Synthese); die geistlichen Synthesen (die Aszese und Mystik bei M.). Immer erhält das flache Bild, das man sich von diesem Vater bisher machte, ungeahnte Dimensionen der Tiefe; durch die Verbindungslinien, die zur vorausgehenden Patristik gezogen werden, erscheint auch diese immer wieder in unerwartet neuer Beleuchtung, die eine unbekannte Verschiedenheit unter den Vätern sichtbar macht; immer wieder wird dieses Gedankengut fruchtbar für unsere heutige Situation, ohne daß es zu einer absoluten Norm für uns hinaufgesteigert wird, die uns die eigene Leistung ersparen könnte. Mit den andern Arbeiten B.s über die griechische Patristik (Origenes. Geist und Feuer, Salzburg 1938; Le mysterion d'Origène: RScR 1936/37; Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell, Salzburg 1939, usw.) dient dieses Buch in einer bisher unerreichten Weise der Fruchtbarmachung des ungehobenen patristischen Gedankengutes für unsere Zeit.

3. Ist das Buch B.s mit fast überwachem Scharfsinn und Fingerspitzengefühl für die Eigenart des M. und das Problematische seines Denkens geschrieben, so daß der subjektive Endeindruck des Lesers das fast schwindelmachende Gefühl vor der Problematik jeder Einzelaussage und jeder einfachen Geradlinigkeit des Denkens ist — alles scheint sich aufzulösen in eine ungeheure unvollendbare Dialektik sich widerstreitender Sichten, deren Synthese in eine ungreifbare Ferne rückt (und jede

Einzelaussage scheint nur interessant zu sein, insofern sie sich ins Ungreifbare aufhebt) —, so fehlt in der Studie L o o s e n s das alles gänzlich. Sie ist nicht geschrieben von einem Religionsphilosophen, sondern von einem Dogmatiker. Es fehlt ihr bewußt jeder Blick auf geistesgeschichtliche Linien, sie blickt nie auf die metaphysischen (oft problematischen, immer aber erregenden) Hintergründe theologischer Aussagen bei M. „Gehört" wird von vornherein, was in Maximus als theologische Tradition (natürlich in s e i n e r Form) weiterklingt: jene gleichsam noch vordergründige Schicht der Aussagen von durchschnittlicher Verständlichkeit, die bei einem religiösen Philosophen sich eigentlich immer in theologischer „Spekulation" aufzuheben sucht in ein Hintergründigeres, Systematischeres, Metaphysischeres, „Notwendigeres", und die doch — theologisch gesehen — als tradierte Offenbarungsaussage für alle Spekulation die Urgegebenheit bleibt und trotz ihrer scheinbar primitiveren Vordergründigkeit in gewisser Hinsicht reicher ist als das, was die Spekulation davon zurückholen kann in eine theologische Metaphysik. In dieser Ebene wird M. verhört auf das hin, was auch heute noch dem Dogmatiker des Gnadentraktes am Herzen liegt: Personalität des in der Gnade einwohnenden Logos und Pneuma, deren Göttlichkeit, Vergöttlichung, reale Einwohnung Gottes in der Begnadigung, Gnadenhaftigkeit der einzelnen Etappen des religiösen Aufstiegs bei M., die Frage von nicht bloß appropriierten Beziehungen zu jeder der einwohnenden göttlichen Personen (die für M. vorsichtig bejaht wird), Verhältnis zwischen Einwohnung und gnadenhafter Kindschaft, Wesen und gnadenhafte Grundlage der Mystik, Berufung zur Mystik usw. Weil diese gemeintheologischen Fragen im Vordergrund stehen (womit nicht gesagt sein soll, daß diese sorgfältig und vorsichtig zu Werke gehende Arbeit etwa M. Antworten abverlange, die man bei ihm nicht suchen dürfte), verschlägt es auch nichts, daß auf die Verschiedenheit in der geistigen Haltung zwischen den einzelnen Werken des M. nicht weiter reflektiert wird, noch, daß die Komposition der ganzen Arbeit auf das evagrianische Aufstiegsschema (so sehr es auch bei M. zu finden ist) an sich nicht geeignet ist, den g a n z e n M. sehen zu lassen (z. B. nicht den Mitvollzug des Abstiegs des Logos; Gnade und Kreuz uw.). D e n M., um den es L. von vornherein ging, hat er uns in außerordentlich fleißiger und exakter Weise dargestellt. Wer fragt: was hat M. (gleichsam als Theologieprofessor in der Schule) zu den oben angedeuteten Fragen gesagt (gleichgültig, wie sich diese Aussagen selbst wieder von den letzten Hintergründen seines Denkens her wandeln — denn in einer gewissen Hinsicht ist das tatsächlich theologisch gleichgültig), der findet bei L. dankenswerte Auskunft.

Karl Rahner.

Richard E g e n t e r, Von der Freiheit der Kinder Gottes. 8° (345 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 3.80.

Das Buch beginnt mit einer ausführlichen und packenden Darstellung der Vorwürfe über mangelnden Freiheitssinn unter den Christen. Aufschlußreich ist dabei für die Einstellung des Verf. die Überleitung zum folgenden Abschnitt: „Man kann sich daran begeben, solche Klagen zu prüfen und die zweifellos nötigen Einschränkungen und Richtigstellungen anzubringen. Aber man kann ehrlicherweise nicht leugnen, daß sie begründet sind. Trostvoller als das Feilschen um Berechtigung und Tragweite der einzelnen Sätze erscheint uns das Verstehen des Beklagten aus seinen menschlichen und geschichtlichen Bedingtheiten" (6). Darum zeigt Egenter an einer Reihe von Belegen, wie die Säkularisierung des Geisteslebens die Kirche bei der Ausübung ihres Lehr- und Hirtenamtes zeitweise zwang, die Bindung mehr als die Freiheit zu betonen. Im Rahmen dieser geistigen und geschichtlichen Zusammenhänge wird dann erst das Thema genau abgesteckt: es geht nicht um die äußere Freiheit im staatlichen und kirchlichen Raum, sondern in der Hauptsache nur um die innere Freiheit der Kinder Gottes. Dieser zunächst noch schillernde Begriff gewinnt eine vorläufige Klärung durch

Zusammenstellung und Vergleich mit der Freiheit Gottes, Christi und der Seligen und wird schließlich kurz und bündig in einem parallel zum Buch erschienenen Artikel (Die innere Freiheit des Weltpriesters: Theologie und Glaube 33 [1941] 181—190) folgendermaßen definiert: „Dann ist ein Mensch innerlich frei, wenn seine Wesenskräfte sich voll entfalten und gegenüber den ihnen gemäßen Wertgebieten die rechte Haltung einnehmen" (184). Den Formen und Stufen dieser Freiheit ist E. unter Auswertung paulinischen Gedankengutes und in steter Fühlungnahme mit den einschlägigen Anliegen der Gegenwart in den folgenden Kapiteln nachgegangen. Kurz wird die dreifache Freiheit von Blindheit, Sünde und Tod behandelt, während ihre restlichen drei Äußerungen (Freiheit und Gesetz, in der Anfechtung, auf der Stufe der Vollendung) eingehend durchgeführt sind.

1. Was ist das Allgemeingültige an dem Kampf, den Paulus gegen das überholte alttestamentliche Gesetz und den jüdischen Legalismus geführt hat, wenn auch der Christ noch unter soviel Regeln und Vorschriften steht? Das Gesetz ist Wegweiser zum Guten und Schranke gegen das Böse, darum eine Wohltat; aber seine Verwendung ist nicht gefahrlos. Es fordert nicht nur leicht zum Widerspruch heraus und weckt so die Versuchung, sondern führt Befehlende und Gehorchende vor allem leicht zum Legalismus. E. gibt eine gute Beschreibung dieser Einstellung mit ihren vielfachen Äußerungen. Der Legalist sieht den eigentlichen Maßstab sittlichen Lebens in der möglichst exakten Erfüllung aller Gebote und Verbote, nur soweit und solange sie geboten sind; seine seelische Einheit ist auf eine Unzahl von Einzelheiten aufgesplittert, er übersieht die ganze Welt der objektiven Werte und Motive, um deretwillen allein Gesetze erlassen werden, versagt vor neuen noch nicht durch Paragraphen vorgesehenen und geregelten Lagen, hat kein Verständnis für eine etwa auf Grund einer Notlage geforderte Freiheit gegen das Gesetz, erspart sich die erzieherische Mühe durch eine möglichst allseitige und allgemeingültige Regelung, und im schlimmsten Fall liegt ihm alles an der äußeren Korrektheit und nichts an der inneren Gesinnung. Wie sieht demgegenüber der freie Mensch aus, der in mehrfachem Sinn das Gesetz überwunden hat? Freiheit vom Gesetz bedeutet zunächst nicht Aufhebung des Gesetzes, sondern seine Relativierung durch die dogmatische Tatsache von der helfenden Gnade und durch die psychologische Einstellung, die ihr Augenmerk nicht auf den Gesetzescharakter als solchen richtet, sondern auf den vom Gesetz geschützten Wert und auf die Gestalten, an denen er zur Offenbarung kommt, vor allem Christus: um der Sache willen (weil Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit Werte sind) und in der Nachfolge Christi den Weg der Gebote gehen. Aber die recht verstandene Freiheit reicht noch weiter, da ihr die Überprüfung der gesamten positiven Gesetzesordnung anvertraut ist. Unter normalen Umständen gilt zwar die Präsumption, daß ein Gesetz die Bedingungen erfüllt, die für seine Gültigkeit gefordert werden (es muß sittlich sein und dem Gesamtwohl dienen); aber in Umbruchszeiten sieht sich der einzelne häufiger als sonst vor die Frage gestellt, ob Gesetz und Wirklichkeit sich noch decken oder ob Epikie anzuwenden ist. Egenter sieht in der Epikie nicht nur ein Interpretationsprinzip, das die Anwendung der Gesetze auf Sonderfälle regelt, sondern in Aufnahme und Weiterführung von Gedankengut aus der älteren Tradition (den geschichtlichen Nachweis führte E. bereits früher in dem Aufsatz „Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben": Philosophisches Jahrbuch 53 [1940] 115—127) sieht er in der Epikie als *aequitas* oder Billigkeit jene allgemeine sittliche Haltung, die für Anständigkeit und Rechtlichkeit im Sozialbereich, vor allem im eigentlichen Rechtbezirk Sorge zu tragen hat. Weil ihre Aufgabe die Herstellung der sozialen Ordnung und die Sicherung des Gesamtwohls nach den Normen des Naturgesetzes und auf Grund der konkreten Lage ist, kann die Epikie

nicht nur die Bindung an ein positives Gesetz in diesem oder jenem Fall aufheben, sondern ebensosehr in dringenden Fällen vorgängig zu der noch ausstehenden gesetzlichen Regelung eine neue Verpflichtung auferlegen. So liegt die Stärke des sittlich gesunden Menschen in der Gewissenhaftigkeit, die nicht nur den normalen Weg *iuxta legem (positivam)* kennt, sondern um der Treue zu den obersten Grundsätzen willen und aus der Nähe zur Wirklichkeit heraus auch *praeter* und *contra legem* handeln kann, wenn es die Lage fordert.

Mit dieser Fassung ist eine gewisse Auflockerung der menschlichen Autorität gegeben, die sich allerdings völlig im Rahmen der von der Moraltheologie anerkannten Grundsätze hält; Egenter ist nur konsequenter bei der Auswertung für die Lebensgestaltung und hat den Mut, Folgerungen zu sehen und zu ziehen. Die Handhabung der Epikie verlangt ohne Zweifel viel Reife, Takt und die Gabe der Unterscheidung. Aber aus der Gefahr des Mißbrauches, dem dieser Gedanke mehr als andere ausgesetzt ist, darf nicht die Folgerung gezogen werden, die Ausführungen wären besser unterblieben. Die jeweils auf Grund der Situation fälligen Forderungen lassen sich niemals restlos durch Gesetze und Vorschriften regeln; je stärker die Umwälzungen sind, unter denen Menschen leben, desto häufiger und schmerzlicher werden sie sehen, wie dieser grundsätzliche Konflikt von Fall zu Fall akut wird. In dem Maße als überkommene Bestimmungen zu lange festgehalten werden oder neue Regelungen nicht im Rahmen des Naturrechtes erfolgen sollten, sieht sich die Erziehung vor die schwierige Doppelaufgabe gestellt, nicht nur die Bindung an die menschliche Autorität zu betonen, sondern auch zur etwaigen Distanz anzuleiten. Solange das auf dem Wege der individuellen Seelsorge nicht erreicht werden kann (und dafür fehlen heute noch weitgehend die Voraussetzungen; sie sind vermutlich allgemein sogar niemals zu schaffen), steht kein anderer Weg offen als der, den Egenter gegangen ist. Immerhin hätte es sich im Interesse einer völlig ausgewogenen Darstellung und aus pädagogischen Rücksichten empfohlen, den Unterschied zwischen menschlicher Autorität, die immer wieder in Frage gestellt werden kann, und der unverlierbaren Autorität des Naturgesetzes ausdrücklicher zu behandeln; auch Wert und Bedeutung von Gesetz und Gehorsam in sich hätten eine sorgfältigere Hervorhebung verdient. Ein völliges Mißverständnis der Absichten E.s aber würde sich dort verraten, wo man seine Verlagerung der Akzente im sittlichen Leben als Nachgiebigkeit gegen libertinistische Tendenzen auslegen würde; ein solcher Vorwurf hätte die Eigenart eines Freiheitsbegriffes völlig verkannt, der eine Lockerung nur zu Gunsten einer höheren Bindung kennt: „Dann ist ein Mensch innerlich frei, wenn seine Wesenskräfte sich voll entfalten und gegenüber den ihnen gemäßen Wertgebieten die rechte Haltung einnehmen."

2. Die zweite Erfahrung, gegenüber der sich die Freiheit auszuweisen und zu bewähren hat, ist jede Art von Kampf, Opfer, Not, Angst, Sorge, Leid — mit einem Wort das Kreuz oder in der Sprache von E. die Anfechtungen. Nach einem kurzen, guten Exkurs über die inneren Unterschiede der christlichen gegenüber der stoischen Haltung, die allen äußeren Berührungen zum Trotz nicht übersehen werden können, führen die Darlegungen an den Kernpunkt heran: Wie steht der Christ zur Welt? Wie nicht anders zu erwarten, muß die Durchführung zu einer Auseinandersetzung mit dem Ideal des Ordensstandes führen. Sind die Christen in der Welt (Priester und Laie) nur „vorzeitig steckengebliebene Ordensleute" (215), die von der Begegnung mit Gott und von der Nachfolge des gekreuzigten Herrn nicht stark genug ergriffen wurden, um der Welt mit ihren Aufgaben, Freuden und Anfechtungen restlos und endgültig den Abschied zu geben? E. wendet sich gegen die Auffassung, die den Unterschied der beiden Lebensformen auf die Formel bringen will: Im Namen Gottes sprechen die einen ihr Ja, die andern ihr Nein zur Welt. Grundsätzlich stehen beide Worte, das Ja und das Nein, über

beiden Lebensformen, wenn auch Schwergewicht und Ausmaß jeweils anders verteilt sind. Der Ordensstand liegt schon am Rande der Welt, darum vollzieht sich in seinen Gliedern die Weltberührung nur auf einer schmalen Basis; umgekehrt muß auch der Christ in der Welt als Laie oder Priester immer noch seinen Kreuzweg gehen im Kampf gegen die Sünde, in der Auslieferung an die Schicksalsschläge, in der Bindung des eigenen Willens an den Willen Gottes. Der weitere Vergleich zwischen den beiden Ständen und die Herausstellung ihrer Eigenart tritt in den Ausführungen dann allerdings stark hinter dem Hauptziel zurück, dem einzelnen einen Maßstab an die Hand zu geben, mit dessen Hilfe er den eigenen Weg finden und gehen kann. Es kommt nicht darauf an, wie der Weg ist, ob leicht oder schwer, ob gefährlich oder sicher, nicht einmal ob er der vollkommenere unter mehreren ist, sondern jeder hat dorthin zu gehen, wohin ihn der Ruf Gottes stellt; dort soll und kann er seine innere Freiheit erringen. E. möchte mit dieser Wende, die nicht mehr die Stände miteinander vergleicht, sondern den einzelnen ins Auge faßt, vor allem Priestern und Laien Zutrauen zu ihrer eigenen Wesensart vermitteln und sie davon abhalten, offen oder geheim in dem zwar höheren, aber doch ganz anderen und für sie nicht verbindlichen Ideal des Ordenststandes den Maßstab ihres Lebens zu sehen. Wie immer der Abschied des Ordensmannes von der Welt gedeutet werden muß, der Christ in der Welt hat zunächst im Auftrage Gottes ihren Ordnungen zu dienen und sich nicht im Verzicht, sondern im Gebrauch zu bewähren. E. übersieht dabei nicht die unvermeidlichen Opfergänge auch eines solchen Lebens; aber eine sorgfältige Lesung seiner Ausführungen verstärkt doch den ersten Eindruck, daß er Ausmaß und Bedeutung dieser Kreuzigung zu unterschätzen scheint. Er geht zu sehr vom abstrakten Willen Gottes aus, der senden und abrufen kann wie er will. Der konkrete Wille Gottes zeigt dagegen im Schicksal Christi eine fast unheimliche Vorliebe für Verlust und Untergang. Das Leben Christi schließt äußerlich mit einer Katastrophe, Stück um Stück seiner Lebensgüter wird ihm unter Schmerzen entrissen: Gesundheit, Anhänger, Werk, Ehre und dann erst das Leben. Hier liegen die Ursprünge des Ordenslebens: nicht nur innerlich die Gesinnungen Christi teilen, sondern auch äußerlich seinem Schicksal gleichgestaltet werden. Darum die Lösung von drei zentralen natürlichen Lebenswerten in den Gelübden, zugleich Sinnbild für die Bereitschaft zur weiteren Teilnahme am Tode Christi. Daraus folgt für den Christen in der Welt freilich nicht, er müsse nun auf ihren Gebrauch möglichst weitgehend verzichten, sondern er hat die Aufgabe, weiterhin zu planen und zu bauen. Aber im Hinblick auf die beiden Tatsachen Kalavaria und Ordensstand, in denen der Vorgriff des konkreten Gotteswillens auf das Kreuz erschreckend zum Ausdruck kommt, wird der Christ in der Welt viel nachdenklicher die Ergebnisse seiner Arbeiten und Mühen ins Auge fassen. Er wird von seiner Aufgabe niemals entpflichtet und doch weiß er schon im voraus, wie oft all seine Aufwendungen vergeblich sein werden. Die Welt steht unter dem Gesetz von Kampf, Opfer und Tod; darum bleibt sie ein Torso, den auch der reine und starke Wille nicht bezwingen kann.

Von diesem Standpunkt aus würde das Kapitel über die Freiheit in der Anfechtung ein anderes Relief gewinnen. Durch die Steigerung der Anfechtung wäre die Gefährdung der Freiheit viel bedrohlicher geworden und die Frage nach der Überwindung dieser Gefahr hätte sich eindringlicher gestellt. Erst dann, wenn die Anfechtungen zu Katastrophen werden, wenn sie sich also als unabwendbar herausstellen, wird die Sehnsucht nach der Kata-strophe, also nach der Wende, die Heil und Erlösung bringt, zur verzehrenden Leidenschaft. Die wahre innere Freiheit gegenüber solchen katastrophalen Anfechtungen wird dann gewonnen, wenn das Kreuz vom Standpunkt der Vorsehung und Führung Gottes aus gesehen und gewertet wird, die gerade dort noch für Sinn und Segen bürgt, wo der Augenschein zunächst nur mehr ein Chaos sieht. Die innere Freiheit, von der E. spricht,

hätte noch starke Stützen gewonnen, wenn die Ziele und Wege der Planungen Gottes ausführlich zur Behandlung gekommen wären. Aufschlußreich und grundlegend ist hierfür eine Unterscheidung bei Paulus: „Mag unser äußerer Mensch auch aufgerieben werden, unser innerer erneuert sich Tag für Tag" (2 Kor 4, 16). Zu dem äußeren Menschen gehören nicht nur die materiellen und biologischen Lebensgüter, sondern auch die geistigen, kulturellen, sozialen Werte. Jede Todesstunde des äußeren Menschen, ob sie freiwillig ergriffen oder schicksalhaft hingenommen wird, stellt zugleich vor sittliche und religiöse Entscheidungen, will und soll dadurch zur Geburtstunde des inneren Menschen werden. An dieser Unterscheidung zeigt sich, wie der Satz von der Verkürzung der natürlichen Lebensgebiete durch das Kreuz Christi auch nur bedingt und teilweise gültig ist. Er gilt für alle Außenbezirke, aber nicht für das Zentrum. Wie verheerend die Katastrophen sein mögen, die in ein Leben einbrechen, sie sind in dem Augenblick zum Heil auch noch des natürlichen Menschen, wenn dabei seine letzten Möglichkeiten aufgerufen werden: die beiden einzigen absoluten Werte des sittlichen Charakters und der Bindung an Gott in der Religion unter Beweis zu stellen.

3. Freiheit muß stets neu errungen und soll stets weiter gesteigert werden. Über die verschiedenen Stufen wachsender innerer Freiheit, von denen keine übersprungen werden darf, steigt der Christ langsam zur souveränen Freiheit eines reifen und vollendeten christlichen Lebens empor, die E. in folgenden Grundformen beschreibt. Die Freiheit in der Anfechtung wird durch treue und gesunde Aszese, die vor allem auf ständige Übung und Schulung am Material des Alltags achtet, auf die Dauer auch eine gewisse Freiheit von der Anfechtung erzielen, die, ohne die Auseinandersetzung zu fliehen, zuversichtlich und zuverlässig den geraden Weg einhält. Hand in Hand mit ihr wird im allgemeinen die Freiheit zum Guten gehen, „wo die ganze Persönlichkeit in dauernder froher Alarmbereitschaft für das Gute lebt" (258); zu ihr gehört die klare und lebendige sittliche Werterfassung in einem möglichst breiten Ausmaß und die von Überzeugungen und Gesinnung gespeiste spürbare Neigung, dem Licht zu folgen. In der Stellung zum Menschen bringt die reife Freiheit die Vollendung der Liebe und schenkt ungeahnte Belege für die Weisheit der Sprache, die ursprünglich im Germanischen Freiheit und Liebe aus einer Wurzel hervorgehen ließ, wovon heute noch der Sprachgebrauch „freien = Liebeswerbung" zeugt. Vor allem verlagert sich mit wachsender und reifender Freiheit das Schwergewicht auf die Gemeinschaft der Liebe mit Gott, ohne daß dadurch Verkürzungen der übrigen Lebensäußerungen eintreten müssen.

Die konkrete Beschreibung dieser religiösen Freiheit bei E. löst allerdings zwei Fragen aus. Zunächst wird der Übernatur einiges zugewiesen, was grundsätzlich auch noch die Natur leisten kann. So kennt die natürliche Gottesverehrung nicht nur die Anerkennung der *divina majestas*, sondern auch die Liebe zum *summum bonum*. Überhaupt wird die grundlegende Wende, wodurch nicht mehr die Welt, sondern Gott die Mitte des menschlichen Lebens bildet, grundsätzlich bereits im Rahmen der Natur vollzogen und deshalb müssen auch die göttlichen Tugenden der übernatürlichen Ordnung ihre natürliche Vorform und Basis haben. Die Übernatur gibt der formalen Bestimmung des natürlichen Menschen nur eine neue konkrete Erfüllung, die somit durchaus in der Richtung der vorhandenen Tendenzen verläuft, aber völlig außerhalb ihrer Reichweite liegt. Der hier vorgebrachte Einwand besteht allerdings nur dann zu Recht, wenn der Doppelbegriff Natur-Übernatur von Egenter als philosophisch-theologische Kategorie verwandt wurde. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß eine zweite, andere Bedeutung auf die konkrete Fassung des Begriffspaares Einfluß hatte. Es geht vielleicht nicht so sehr um die Gegenüberstellung zweier abstrakter Prinzipien innerhalb der konkreten Ordnung, sondern um eine Typologie, die durch eine geschichtliche Reflexion auf den Menschen innerhalb und außerhalb des Christentums zustande kommt und grund-

legende Formen der Stellung des konkreten Menschen zwischen Welt und Gott beschreibt. Zweifellos hat eine solche Frage, die eine Ergänzung zum bisherigen Begriff bietet, ihr Recht und ihre Behandlung wird sich als immer dringlicher herausstellen.

Neben der Abgrenzung von Natur und Übernatur läßt auch die Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit bei E. noch eine Frage zurück. Bei der Unterscheidung zwischen Gesetzesethik und Situationsethik wird die Transposition des Gesetzes in die Situation der Bindung an Gott, also der Religion zugeschrieben. Aber kehrt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gesetz und Situation nicht auf beiden Stufen sittlichen Lebens (und auch der sittlichen Reflexion) wieder? Sie stellt sich doch nicht erst bei der religiösen Fundierung der Sittlichkeit, sondern bereits im Rahmen einer ersten innerweltlichen Behandlung, wenn auch auf dieser Stufe erst eine perspektivische (also noch erweiterungsfähige), aber immerhin schon gültige (und darum nicht mehr aufhebbare) Lösung gegeben werden kann.

Abschließend noch einige Anmerkungen zum Grundbegriff des ganzen Buches, zur Freiheit als solcher. Was erörtert werden soll, ist die Fassung der Freiheit, wie sie sich als roter Faden durch alle Ausführungen hindurchzieht und in den Kapiteln über die Freiheit Gottes, Christi und der Seligen im Hinblick auf das Fernziel menschlich-sittlicher Freiheit überhaupt thematisch behandelt wird: „Der Aufweis völliger Gebundenheit ist (da, wo echte Liebe am Werke ist,) der Beweis vollendeter Freiheit" (51). Ob die paradoxe Fassung „Freiheit = Notwendigkeit" bei E., in seinen Quellen und in der heute gern gebrauchten Formulierung „nicht Freiheit von, sondern Freiheit zu" nicht doch schon eine Übersteigerung ist und durch das Bestreben zustande kommt, diesen anscheinend höchsten Wert an möglichst vielen Stellen der Wirklichkeit und gerade auf den höheren Stufen nachweisen zu können? Warum aber soll man dort noch von Freiheit reden, wo die psychologische Wahlfreiheit ausgeschaltet ist? Tut man dies trotzdem und faßt die Freiheit nur als Wesenstreue, wie kann man es verhindern, daß der so gefaßte Freiheitsbegriff nicht nur auf das geistige Sein, sondern auf alles Lebendige und sogar die Materie Anwendung findet, sofern sie sich ihren Gesetzen gemäß entfalten? Ist es von diesen Folgerungen aus gesehen dann nicht besser und richtiger, in der Freiheit nur einen relativen Wert zu sehen, der zwar für den ersten vorbereitenden Abschnitt des Lebens erforderlich ist, in dem der Mensch vor die Entscheidung gestellt wird, dann aber in dem zweiten endgültigen Zustand von der seligen Notwendigkeit zur eigenen Wesenstreue abgelöst wird? Freiheit ist dann nicht das Höchste, sondern ein notwendiger Durchgang. Sachlich ist die Hierarchie bei E. wohl so gesehen, nur ist die sprachliche und wohl auch begriffliche Fassung anders. Freiheit steht und fällt mit der psychologischen Wahlfreiheit, die allerdings nicht der Willkür, sondern der Ordnung dienen soll; nur in diesem Sinn lassen sich Freiheit und Notwendigkeit koppeln als Bindung an die sittliche Ordnung, die nicht das Wesen der Freiheit bildet, sondern ihren Gebrauch regelt. Wo die Wahlfreiheit im Zuge einer Aufwärtsentwicklung aufhört, wird sie nicht in eine höhere Freiheitsform verwandelt, sondern durch die Notwendigkeit abgelöst. In der letzten endgültigen Sicht wird der Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit relativiert zu Gunsten der anderen Frage, ob der Mensch seine Lebensgüter besitzt und seinen Lebensrhythmus echt vollziehen kann oder ob er durch den Mißbrauch seiner Freiheit seine Existenz so völlig verwirkt hat, daß nur das Wort vom „zweiten Tod" seinen Zustand noch ahnen läßt.

Paul Bolkovac.

NEUERSCHEINUNGEN

ALTES TESTAMENT

Franciscus Zorell S. J. Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti. Fasc. 1—3. gr. 8° [illegible] Rom 1940/41, Pontif. Institutum Biblicum. — Nach 25jähriger Arbeit begr[illegible] der bestbekannte Verf. des N. T. Lexicon Graecum, mit der Veröffentlichung de[illegible]ischen und aramäischen Wörterbuches zum AT, von dem nunmehr die ersten [illegible] Hefte bis *jāšib* vorliegen. In übersichtlicher, gefälliger Anordnung des Stoffes sucht Z. zu bieten, was bisher auf dem Gebiet der hebräischen Wortforschung erarbeitet worden ist. Wir freuen uns, auf katholischer Seite nunmehr ein hebr. Wörterbuch zu besitzen, das uns den einschlägigen Stoff unabhängig von den vorgefaßten Meinungen der kritischen Schule bietet. Man lese unter dieser Rücksicht z. B. die Artikel *'ĕlôah* und *Jahwe*. Die Literaturangaben zu den einzelnen Artikel sind weniger zahlreich als etwa im hebräischen Wörterbuch von Gesenius[13], aber sorgfältig ausgewählt. Desgleichen sind die jeweils am Schluß beigefügten etymologischen Bemerkungen knapper als dort. Zu wünschen wäre, daß am Ende ein hebräisch-lateinisches Wörterverzeichnis beigefügt würde, entsprechend dem sehr praktischen deutsch-hebräischen Verzeichnis bei Gesenius; ferner, daß in einer neuen Auflage hinter den Verbalstämmen wie ebendort sämtliche Ableitungen angeführt würden. Würde man nicht statt *ass(yriace)* besser *acc(adice)* schreiben? Unter *dāmam* wäre auch auf *jiddĕmû* Ps 31, 18 zu verweisen. Ps 37, 7 *hitḥôtel*, bei Ges. unter III ḥîl mit der Bedeutung „warten", bei Z. im „Psalterium" „*praestolari*" wäre unter *²ḥîl* zu führen. Zu *'ātam* fehlt trotz des Kreuzchens die Stelle Ps 58, 5. Möge ungeachtet solch kleiner Versehen das vortreffliche Werk trotz der schwierigen Kriegszeit so bald als möglich seinen Abschluß finden. J. Hofbauer.

Johannes Göttsberger, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon. Übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des AT IV, 1). gr. 8° (XIV u. 415 S., 4 Kartenskizzen) Bonn 1939, Hanstein. — Einer Erklärung der Chronikbücher stehen zwei Schwierigkeiten gegenüber. Die eine liegt in der Natur der Sache: Chr enthält von allen Büchern des AT am meisten gemeinsamen Stoff mit anderen Büchern; die zweite ist zeitbedingt: die Geringschätzung der Chr durch die kritische Schule. Beiden Schwierigkeiten begegnet G. mit Erfolg. Die Parallelberichte zwischen Sm-Kn und Chr werden eingehend untersucht. Daraus ergibt sich, daß beide vielfach aus gemeinsamer Quelle schöpfen, einander oft glücklich ergänzen und daß Chr ein durchaus zuverlässiges Geschichtswerk von ausgeprägter Eigenart ist. Gegenüber der Unterbewertung durch die kritische Schule ist G.s Kommentar zugleich eine Ehrenrettung der Chr. Die in der knappsten Form gebotene Erklärung ist keine leichte Lektüre, sondern verlangt ernstes Studium, lohnt aber reichlich die aufgewandte Mühe und man wird dabei erst gewahr, welch eine Unsumme von Arbeit dahinter steckt. Weniger befriedigt allerdings die Art, in der sich G. dort und da mit den „Riesenzahlen" abfindet, z. B. zu I. 27, 2—13 (188), II. 14, 7 ff (266). Jedenfalls aber wird diese Erklärung der Chr. auch als wissenschaftliche Arbeit ihren Platz behaupten. H.

Hermann Bücke rs, Die Makkabäerbücher. Das Buch Job. Übersetzt u. erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Hl. Schrift für das Leben erklärt 5). gr. 8° (XII u. 506 S.) Freiburg 1939, Herder. — In Auffassung und Durchführung gleichen die Kommentare von B. am meisten den in dieser Zeitschr. 65 (1941) 43 angezeigten Kommentaren von Kalt zu Weisheit und Isaias. In der Erklärung der Makkabäerbücher sucht B. zu zeigen, daß in den Siegen der Makkabäer die göttliche Fügung sichtbar wird als Lohn für ihren religiösen Sinn und für ihr Gottvertrauen. Die mancherlei Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche zwischen

den beiden Büchern werden gut gelöst. Die Lösung der Schwierigkeit mit den hohen Zahlen, „ob der Verf. sie aus Dokumenten übernahm, ohne dazu Stellung zu nehmen" (7), will mir allerdings weniger glücklich scheinen. Desgleichen ist der Zusammenhang zwischen der Auferstehung und dem Opfer für die Gefallenen (244) nicht recht verständlich gemacht. — Mit besonderer Liebe ist das Buch Job bearbeitet. Der Verf. sucht mit Geschick und Erfolg die psychologische Entwicklung Jobs in seinem ergreifenden Ringen mit dem Leidensproblem darzustellen und von hier aus die mannigfachen Rätsel des Buches zu entwirren. Besonders empfiehlt sich die Erklärung zu Job durch die schöne, in einheitlichem Versmaß gebotene Übersetzung des Textes. H.

Hermann E i s i n g, Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis. gr. 8° (XI u. 465 S.) Emsdetten 1940, Lechte. RM. 20.00. — Vom Grundsatz ausgehend, „daß man in der Genesis an der Annahme eines konkreten wirklichen Verfassers nicht vorbeikommen kann" (S. 6), untersucht E. die Jakobserzählung der Genesis nach ihrer literarischen Einheit. Der Verfasser hat, so lautet seine These, „mit den Mitteln der Volkserzählung, da er selbst in einer volkhaften Erzählertradition stand, ein aus einheitlicher Idee herausgestelltes Werk geschaffen". Es ist „antike Erzählung", „religiöse Geschichte", „alte Geschichte", „Volkstradition", was aber keinen Verzicht auf Glaubwürdigkeit des Erzählten bedeutet. S. 8 bemerkt er noch dazu: „Wenn wir in der vorliegenden Arbeit Verfasser und Bearbeiter unterscheiden, von alter Form und von Neuschöpfungen schreiben werden, so kann und soll damit nur ein formgeschichtliches, aber kein historisch-kritisches Urteil gefällt werden." Sein Versuch, der Teil für Teil der Jakobs- und Josephsgeschichte in genaue, manchmal wohl auch zu weit ausgesponnene Untersuchung zieht, bietet manche interessanten Einblicke in die Zusammenhänge der Erzählung. Die beiden zusammengehörenden Erzählungen, die Jakobs- und Josephserzählung, bilden eine literarische Einheit: „Die Hauptlinie der Erzählung ist e i n e m Verfasser zuzuschreiben, der einheitlich das wechselvolle Leben Jakobs von der Geburt bis zum Tode erzählt hat. Er sieht Jakob vor allem als Träger der Verheißung und will mit der Darstellung seines Lebens einen Ausschnitt aus der Führung der erzählten Familie bezw. des Stammes durch Gott geben" (S. 435 f). Von der ursprünglichen, vom Verfasser schriftlich fixierten Erzählung unterscheidet E. aber verschiedene Nachträge eines Bearbeiters (S. 438 f), der die Erzählung noch stärker als der originale Erzähler unter dem Gesichtspunkt der Verheißung und der Vorgeschichte seines Volkes gesehen hat (S. 440 f). Mit der Annahme einer solchen Bearbeitung der Jakobserzählung glaubt er sagen zu können, daß seine Ansicht größere Wahrscheinlichkeit als die gewöhnliche Quellenscheidung besitzt (S. 439). Doch ist er sich bewußt, daß die Zuweisung dieser oder jener Stellen an den Bearbeiter nicht ihrer subjektiven Momente entbehrt. So ist das Werk E.s in der Hauptsache als ein Versuch zu werten, der in vielen Punkten Zustimmung, in andern aber auch Ablehnung finden wird.

J. Linder.

Alfons S c h u l z, Psalmen-Fragen. Mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen (Alttestamentl. Abh. XIV, 1). gr. 8° (II u. 128 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 6.60. — Sch. bietet manche guten Vorschläge zur Kritik des Ps.-Textes, z. B. Ps. 13/14, 5. 6; 52/53, 6; daneben freilich auch weniger befriedigende, z. B. 44/45, 7, wo man nicht recht einsieht, warum die überlieferte Lesart *thronus tuus, Deus* ... aufgegeben werden soll; s. unten zu Schmidt. Der Ewigkeitsbegriff. Im Anhang sucht Sch. an Hand zahlreicher Beispiele zu beweisen, daß entgegen den bisher festgehaltenen Regeln das Eigenschaftswort als Beifügung (Attribut) v o r seinem Hauptwort stehen könne, ferner, daß in den status-constructus-Verbindungen auch das erste, im status constructus stehende Wort den vom folgenden Wort abhängigen Wesfall (Genitiv) darstellen könne, ähnlich wie

im Deutschen: des Vaters Haus, von Sch. „Umkehrung" genannt; endlich, daß auch der durch *lĕ* umschriebene Genitiv v o r seinem Beziehungswort stehen könne. Ich habe sämtliche Beispiele nachgeprüft, muß mich aber g e g e n diese Auffassung entscheiden, weil ich Sch.s Methode für verfehlt halte, nämlich seine Aufstellung aus Übersetzungen, neuen und alten (LXX und Vg) zu erhärten (S. 117. 129): diese Übersetzer hätten das status-constructus-Verhältnis häufig in der „Umkehrung" aufgefaßt, weil sie es in der Übersetzung so wiedergäben; sie hätten das Eigenschaftswort im Hebräischen vorausgestellt gefunden, weil sie es in ihrem Text vorausstellten. Man sieht sofort, daß dabei eine doppelte Fehlerquelle übersehen wird, nämlich, daß eine Übersetzung, dem Geist der eigenen Sprache folgend, frei und daß sie auch falsch sein kann. Es wäre dasselbe, als wollte man aus der französischen Übersetzung eines deutschen Textes beweisen, das Eigenschaftswort könne im Deutschen auch nachgestellt werden, weil es in der französischen Wiedergabe häufig nachgestellt sei, oder: der Genitiv könne im Französischen vorangestellt werden, weil er in der deutschen Übersetzung voranstehe. Leider kann man der Beweisführung auch den Tadel der Willkür nicht ersparen, da oft genug eine der Übersetzungen herangezogen wird, z. B. die Vg, das ebenso deutliche Zeugnis der andern aber unberücksichtigt bleibt. Mangel an Raum verbietet mir, auf Einzelheiten einzugehen. J. Hofbauer.

Johannes S c h m i d t, Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament (Alttestamentl. Abh. XIII, 5). gr. 8° (XX u. 187 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 10.40. — Diese überaus reichhaltige und interessante Arbeit behandelt, ausgehend von der sprachlichen Untersuchung der einzelnen Ausdrücke für Ewigkeit, die verschiedenartige Verwendung dieses Begriffes im AT in den drei Abschnitten von Gott und seinen Beziehungen, vom Menschen und in der Eschatologie. Im Schlußwort (175) wird als Ergebnis gebucht, „daß zwischen unserem und dem altestamentlichen Sprachgebrauch kein Unterschied besteht", daß sich „unser philosophischer Ewigkeitsbegriff ... nur von Gott" findet. „Daraus folgt, daß für das AT der alttestamentliche Gott der einzige Gott ist." Starke Betonung des monotheistischen Glaubens! Sch. sucht seine Ausführungen auch durch Seitenblicke auf andere Literaturen des alten Orientes, besonders auf die ägyptische und die akkadische zu bereichern. Das beigefügte Stellenverzeichnis und Wort- und Sachverzeichnis erleichtert die Benützung des Buches. Welch riesige Arbeit der Verf. geleistet hat, enthüllt schon ein Blick auf die 10 Seiten umfassende Literaturtafel. Doch wäre zu S. 59 Anm. 148 auch die Arbeit von da Fonseca, Διαθήκη — foedus an testamentum? (Biblica 8 u. 9 [1927 u. 1928]) zu erwähnen gewesen. Was Ps. 44/45, 7a betrifft (S. 51 f), so wird man wohl am besten beim überlieferten Text bleiben und darin einen der ersten Hinweise auf die Gottheit des Messias sehen an Stelle der ungewöhnlichen Übersetzung Sch.s: „Dein Thron steht wie der Gottes ewig und immer." H.

Franc. Xav. K o r t l e i t n e r, Quae rationes veteri testamento cum Hellenismo intercesserint (Commentationes biblicae 15). 8° (VI u. 80 S.) Innsbruck 1940, Rauch. RM. 2.60. — Kortleitner untersucht die kulturellen und literarischen Beziehungen des Hellenismus zum Judentum innerhalb und außerhalb Palästinas. Von theologischem Interesse ist vor allem der zweite Abschnitt des 3. Kapitels über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Weisheitsliteratur des AT. Daß ein Einfluß griechischer Philosophie auf die Verfasser der Psalmen, der Proverbia, der Bücher Job und Koheleth anzunehmen sei, lehnt er ab. Bezüglich des Buches Jesus Sirach zeigt er, daß sein Verfasser hellenistische Strömungen unter seinen Volksgenossen wegen ihres schädlichen Einflusses auf die jüdische Religion bekämpft. Ausführlich handelt er über die Beziehungen des Buches der Weisheit zur griechischen Philosophie und legt dar, inwieweit hier ein Einfluß zugegeben werden kann, wie sehr aber die religiösen Ideen des Weisheitsbuches den

Anschauungen und Lehren der griechischen (stoischen wie platonischen) Philosophie entgegenstehen. J. Linder.

Festschrift Hans Vollmer (Bibel und deutsche Kultur XI). gr. 8° (VIII u. 379 S., 67 Abbildungen und eine Porträtaufnahme) Potsdam 1941, Athenaion. RM. 34.00. — Hans Vollmer, der Begründer des „Deutschen Bibelarchivs", feierte am 9. Februar 1941 seinen 70. Geburtstag. Aus diesem Anlaß widmeten ihm seine Mitarbeiter eine inhaltsreiche Festschrift von 16 Aufsätzen zur Geschichte der Bibel im deutschen Volke. Zwei reich illustrierte Beiträge von Harald B u s c h : „Die Bedeutung der Bibel für die deutsche Kunst" und „Die Illustration der Coethener Historienbibel" würdigen die Bibel als Stoffquelle für die mittelalterliche Kunst. Der Aufsatz von Kurt B e c k e y über „Merian d. Ä. als Bibelillustrator" bringt eine bibliographische Übersicht und eine Einführung in das Schaffen dieses Meisters an der Hand von 22 Reproduktionen der Icones Biblicae. Es folgen die textkritischen Arbeiten von Friedrich S t u m m e r „Zwei Bruchstücke aus einer Handschrift des Kommentars des Nicolaus Trevet zum Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi im Archiv des Juliusspitals zu Würzburg" und von Arthur A l l g e i e r „Der Psalter Notkers von St. Gallen". Über die Schleizer Psalmenbruchstücke des 12. Jh. handelt Erik R o o t h, während Willy L ü d t k e in zwei Arbeiten „Neue Psalmentexte" untersucht und den ersten Teil seiner Forschungen über Evangelientexte aus Harmonien, „Das niederländisch-deutsche Leben Jesu", zur Kenntnis bringt. Conrad B o r c h l i n g veröffentlicht „Kopenhagener Bruchstücke eines mittelniederdeutschen Plenars des 14. Jahrhunderts" und Joseph K l a p p e r „Die ostmitteldeutschen Evangelienperikopen des Nikolaus von Kosel" (Anfang des 15. Jh.). Man sieht, wie sehr diese Arbeiten sich im Rahmen der Veröffentlichungen des deutschen Bibelarchivs halten und unsere Kenntnis der Geschichte der Bibel in deutschen Landen fördern. Sehr verdient hat sich auch gemacht Siegfried M i e r s mit einer Bibliographie über das Schrifttum von Hans Vollmer, welche den Aufsätzen der Festschrift vorausgeschickt ist. Leider hat der Jubilar seinen 70. Geburtstag nicht lange überlebt. In der Vollkraft seines Schaffens starb er am 10. August 1941. Möge der von Hans Lietzmann in der Widmung der Festschrift ausgesprochene Wunsch in Erfüllung gehen, daß die treue Schar von Arbeitsgefährten, welche von H. Vollmer für die schöne Aufgabe geschult wurden, seinem Werke auch in ferner Zeit Dauer und Bestand sichern möge! L.

Edmund K a l t, Werkbuch der Bibel. I. Band: Das Alte Testament. Mit 86 Werkbildern (darunter 2 Karten) und entsprechenden Erklärungen als Beilage. gr. 8° (XVI u. 583 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 9.80, geb. RM. 11.80. — Das Werkbuch tritt an die Stelle des bekannten Handbuches der Biblischen Geschichte von Schuster-Holzammer, dessen letzte (8.) Auflage von Kalt besorgt wurde. In dieser neuen Form sucht der Verf. das Buch den Anforderungen der Zeit anzupassen. Es soll in erster Linie den Seelsorgern eine praktische Handhabe für Bibelstunden bieten, darüber hinaus aber auch Laien in das Verständnis der heiligen Bücher einführen. Der erste Band enthält das Alte Testament in einer Auswahl, welche sich an Herders „Laienbibel" anschließt. Da sich der Bibeltext heute in der Hand vieler für die Hl. Schrift interessierten Leser befindet, wurde derselbe in das Werkbuch nicht aufgenommen. Dadurch wurde Raum gewonnen für die Einführungen in die einzelnen Bücher, die Darstellung des Verlaufs der heilsgeschichtlichen Entwicklung und die Erklärung der ausgewählten Abschnitte. Der billige Preis des stattlichen Bandes wird seiner Verbreitung in weiteren Kreisen förderlich sein. L.

II. NEUES TESTAMENT

Karl Pieper, Neutestamentliche Untersuchungen (Beilage zum Verz. d. Vorlesungen an d. erzbisch. Akad. zu Paderborn, WS 1939/40). 8° (71 S.) Paderborn 1939, Bonifaciusdruckerei. — Drei Themen werden behandelt mit der Hauptintention der Zusammenfassung und orientierenden Darstellung des bisher erzielten Wissens, aber auch mit weiterführender Absicht. Der Hauptraum ist der Frage nach der Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes gewidmet. Da hier die Schrift mit der ganzen hinter ihr stehenden Autorität genommen wird, erweitert sich der Gegenstand zur Untersuchung der Geltung der alttestamentlichen Ordnungen in der Heilsordnung Jesu. Gerade unter diesem Gesichtspunkt gesehen hat die Frage Antworten gefunden, die — äußerlich wenigstens — erheblich voneinander abweichen. Pieper stellt fest, daß Jesus nicht nur kasuistische Auslegungen des atl. Gesetzes, sondern seine Rechtsinhalte selbst annulliert hat, und zwar nicht nur auf zeremoniellem Gebiet. Es geschah deshalb, weil das nach den Grundsätzen des AT geformte Menschenbild der messianischen Zeit und ihren Grundsätzen nicht mehr entsprach. Es stießen die beiden Heiligkeitsbegriffe, der rein ethische (bezw. ethisch,supranatural-ontisch) des NT und der physische des AT aufeinander, und die „Erfüllung" ließ sich nur durch Abbruch erreichen. — Der Aufsatz über Verfasser und Empfänger des Hebräerbriefs erfreut hauptsächlich durch die geschickte Anordnung des Beweismaterials, das zu Gunsten der Barnabashypothese spricht. — In der dritten Arbeit baut P. eine schon in seiner Schrift über die Kirche Palästinas (nach dem Vorgang u. a. von Felten) begründete Verknüpfung der Entstehung des Judasbriefes mit dem Aufkommen der von Hegesipp erwähnten palästinensischen Erstirrlehre des Thebutis eindrucksvoll aus.
K. Prümm.

Coniectanea Neotestamentica. Edidit Anton Fridrichsen. III/IV. 8° (32 und 16 S.) Leipzig (A. Lorentz) und Uppsala (Ntl. Sem.) 1939/40. — Das erste der beiden Hefte ist Gedächtnisschrift für O. Lagercrantz, dessen philologisches, d. h. wesentlich begriffsgeschichtliches Interesse die sechs z. T. knappen, aber durchweg sehr wertvollen Beiträge durchwaltet. Wir lernen im ersten Heft die guten Gründe kennen, die für ἔκτρωμα 1 Kor 15, 8 die Bedeutung Mißgeschöpf statt Fehlgeburt fordern, werden zu Apg 14, 12 auf gemeinsames Vorkommen von Zeus und Hermes in den Mysterien von Samothrake verwiesen, hören eine ansprechende Deutung von Apg 26, 28, erfahren xenophontische Parallelen zum NT und mancherlei über platonische Hintergründe des σύνδεσμος-Begriffes Pauli und seines Liedes über die Liebe 1 Kor 13. Im zweiten Faszikel beansprucht die Arbeit des Herausgebers über die rhetorische Figur der Präambel namentlich wegen ihrer Ergebnisse für die Deutung von Mt 11, 7—9 besondere Aufmerksamkeit. Eine Fortsetzung der Coniectanea liegt durchaus im Interesse der ntl. Wissenschaft. Pr.

Josef Reuß, Matthäus-, Markus- und Johanneskatenen. Nach den hs. Quellen untersucht (Neutest. Abhandlungen XVIII, 4/5). 8° (VII u. 264 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 12.75. — Katenenuntersuchungen sind unschätzbare Pionierarbeit. Den Leistungen von K. Staab (Pauluskatenen) und J. Sickenberger (Lukaskatenen) schließt sich die hier vorgelegte gründliche Arbeit würdig an. Dabei ist erfreulich, daß es gerade deutsche Gelehrte sind, die in mühevoller Forschung gegen den Strom eines allgemeinen und alteingewurzelten Vorurteils angehen. Wohl stellt die Art der Kettenkommentare, in sich genommen, einen katastrophalen Verfall in der Geschichte der Exegese dar. Aber die apodiktischen Urteile, mit denen man bislang diesen Literaturerzeugnissen jeglichen Wert abzusprechen pflegte, sind deshalb noch lange nicht berechtigt. Wir dürfen nicht vergessen, daß gerade in den Kettenkommentaren eine der besten Quellen für die Gedankenwelt des christlichen Altertums verborgen liegt. Der bedeutsamste Teil der Erklärung

zu den ntl. Schriften aus der Blütezeit der wissenschaftlichen Exegese in der griechischen Kirche ist fast nur in diesen Werken erhalten. Es sind nicht nur wenige verstreute Fragmente, die wir da finden, sondern Texte von beträchtlichem Umfang, die oft fast den ganzen Kommentar wiederherstellen lassen, besonders von jenen Männern, die mit der Kirche irgendwie in Konflikt gerieten. Daß die rein homiletische, d. h. vor allem religiös-erbauliche, seelsorglich-praktische Schriftdeutung des Johannes Chrysostomus für die ganze Folgezeit zur absoluten Vorherrschaft gelangte, war nicht in allem ein Vorteil. Sie überdeckte und unterdrückte die gewaltigen Leistungen jener Koryphäen, deren exegetische Arbeit vor allem von rein wissenschaftlichen Interessen geleitet war. — Die eingehende, gewissenhafte und kritische Überprüfung aller erfaßbaren Katenenhandschriften, die R. vorlegt, hat neben der Beschreibung derselben schon jetzt wertvollste Ergebnisse zutage gefördert: Wir kennen nun die Grundformen und das Geheimnis des Aufbaus der einzelnen Kettenkommentare, wir wissen nun endlich, wo die bereits — allerdings meist sehr unzuverlässig — edierten Einzelkatenen einzuordnen sind; wir haben vor allem auch einen sehr dankenswerten Einblick in die Geschichte der Exegese, besonders ihrer griechischen Blütezeit. Nur die Erfüllung eines, freilich des größten Wunsches steht noch aus: daß die hier geleisteten ungeheuren Vorarbeiten ihre Vollendung und Krönung fänden in einer wissenschaftlich befriedigenden Gesamtedition der Katenen. Zur Verwirklichung dieses Planes, der nicht bloß dem Verf. offensichtlich sehr am Herzen liegt, sondern auch ein Anliegen der wissenschaftlichen Welt ist, müssen sich natürlich noch andere entscheidende Faktoren mit der Gelehrtenarbeit verbünden. Das Gelingen dieses Werkes wäre eine Leistung, auf die deutsche Wissenschaft mit Recht stolz sein könnte. Fr. Klejna (z. Zt. im Felde, vermißt).

Eduard Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode (Neutest. Abhandlungen XVIII, 2/3). 8° (XXIV u. 280 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 14.25. — Die formgeschichtliche Fragestellung an sich entsprang einer durchaus richtigen Erkenntnis. Wenn die literargeschichtlichen Lösungsversuche des synoptischen Problems sich als unmöglich erwiesen hatten, dann konnte in der Hauptsache nur mehr die mündliche Tradition in Frage kommen. Die schriftliche Fixierung der synoptischen Evangelien bildete also den faktischen Abschluß einer längeren Traditionsgeschichte, deren immanente Gesetzlichkeit natürlich auf die Auswahl und Formung der Einzelstücke entscheidenden Einfluß ausgeübt haben muß. Aus diesen Formen wird man also bis zu einem gewissen Grade diese Traditionsgeschichte und ihre Gesetze ablesen können. Auch die Forschungsprinzipien, die sich unmittelbar und folgerichtig aus dieser Überlegung ergaben, waren anzuerkennen. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die Schöpfer und ersten Bannerträger der formgeschichtlichen Methode sie stillschweigend mit unbewiesenen und unhaltbaren Hypothesen theologisch-weltanschaulicher, religionssoziologischer, kultgeschichtlicher und kritizistischer Art verquicken, die schon von Dibelius klar gezogenen Grenzen dieser Methode oft maßlos überschritten und mit derartiger Willkür am Evangelientext herumoperierten, daß die so angewandte Methode begreiflicherweise schwer in Verruf geriet. Schick hat die formgeschichtliche Methode aus dem Wust heterogener Gedankengänge und Bestrebungen wieder sauber herausgeschält und damit eine sehr dankenswerte Arbeit geleistet. Allerdings bereiten die eigenen Versuche des Verf., die Methode an Einzelbeispielen zu erproben und ihre Brauchbarkeit zu erweisen, eine gewisse Enttäuschung. Das Hauptergebnis ist praktisch immer nur die saubere Scheidung von Tradition und Redaktion. Das ist aber nur die selbstverständliche Voraussetzung für die eigentliche formgeschichtliche Frage, die hier erst einsetzt: was verrät mir die Form des so herausgelösten Einzelstücks über seine Traditionsgeschichte? Es geht ja in der

Formgeschichte nicht um die Synoptiker e x e g e s e (wie der Titel dieser Arbeit anzunehmen nahelegt), sondern um das synoptische Problem als solches. Dafür muß ihre Brauchbarkeit nachgewiesen werden; und wir sind überzeugt, daß die formgeschichtliche Methode, sauber angewendet, ein taugliches Werkzeug für die synoptische Forschung ist. Hier das Mißtrauen besonders der katholischen Wissenschaftler gründlich aus dem Weg geräumt zu haben, bleibt trotz allem das Verdienst dieses Buches. Kl.

Johannes R a b e n e c k, Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung. 8° (IV u. 156 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 5.00. — Die Absicht des Verf. ist eine rein praktische: der Theologiestudierende soll sich an Hand der hier gebotenen Beobachtungen mit dem Aufbau und der Gliederung der einzelnen Evangelien vertraut machen. Wohl weicht der hier eingeschlagene Arbeitsweg jeder anderen Fragestellung aus und ist so bewußt und gewollt einseitig. Aber diese naiv anmutende Voraussetzungslosigkeit erweist sich schnell als überraschend fruchtbar. Mit seltener Akribie spürt dieser unbefangene Blick eine Fülle von Formelementen auf, die auch dem Wissenschaftler manches neue Beobachtungsmaterial bieten. In einem Punkt allerdings kann man sich des befremdenden Eindrucks der willkürlichen Konstruktion nicht erwehren: daß das verlockende Beispiel der matthäischen Kompositionstechnik nach bestimmten Zahlenverhältnissen (7—5—3) nun auch um jeden Preis in der Gliederung der anderen Evangelien durchgeführt wird. Aber dieser Schönheitsfehler mindert in keiner Weise den Wert der übrigen sachlichen Beobachtungen, die von langjährigem, liebevollem Umgang mit den Evangelien zeugen. Kl.

G. T h i l s, Pour mieux comprendre Saint Paul. 12° (150 S.) Paris 1941, Desclée de Brouwer. Fr. 12.00. — Dieses bescheidene Büchlein ist ein origineller und interessanter Schlüssel zum Paulusverständnis für gebildete Schriftleser. Der Verf. zeigt die beherrschenden Gesetze des paulinischen Denkens (als antithetisches, dialektisch-rhetorisches, konzentrisch bewegtes, der Wortlogik verhaftetes, metonymisches, personifizierendes) und die Eigenart der paulinischen Begriffswelt (als typologische, eschatologische, formal-ursächliche, ontologische) auf. In den angeführten Beispielen rückt so mancher dunkle Paulustext in ein plötzliches, helles Schlaglicht. Freilich kann der unvorsichtige Benützer dieses „Schlüssels" in Gefahr kommen, den theologischen Gehalt der so „enträtselten" Paulustexte zu übersehen oder zu verharmlosen. Der Verf. versucht dem vorzubeugen, indem er einige Male sehr eindringlich darlegt, wie die Eigenart paulinischen Denkens in den entscheidenden Punkten nicht eigentlich nur psychologisch bedingt ist, sondern tief in der Struktur der Offenbarung begründet und von ihr gefordert ist. Kl.

P. B l ä s e r, M. S. C., Das Gesetz bei Paulus. (Neutest. Abhandlungen XIX. 1/2). 8° (XII u. 252 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 13.00. — Die gründliche Studie bietet eine klare Gesamtschau über das Problem, das für Paulus selbst von zentraler Bedeutung war und das für die Paulusexegese zu den schwierigsten gehört. Die systematische Zusammenfassung aller paulinischen Aussagen über das Gesetz zwingt natürlich zum Ausgleich scheinbarer Widersprüche und zu vorsichtiger Stellungnahme in der Einzelexegese. Das ausgewogene Urteil des Verf. verdient hier volle Anerkennung. Vielleicht wäre es von Vorteil gewesen, einmal im Zusammenhang — nicht bloß in einzelnen Andeutungen — nachzuweisen, wie das Problem „Gesetz — Gerechtigkeit" in die großen Antithesen der paulinischen Theologie eingebaut ist und wie deren fixe Terminologie die Aussagen über das Gesetz beeinflußt. Manche dunkle Stelle ließe sich von da her aufhellen. Damit wäre auch der grundsätzliche Mangel aller derartigen Monographien, nämlich der einer zu einseitigen Isolierung des Untersuchungsgegenstandes von dem Gesamt der paulinischen oder neutestamentlichen Theologie, vermieden worden. Kl.

Eugen W a l t e r, Das Kommen des Herrn. I. Teil: Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Apostel Paulus und Petrus (Leben aus dem Wort 4). kl. 8° (190 S.) Freiburg 1941. Herder. RM. 2.00, geb. RM. 2.80. — W. geht, wie in allen seinen bisherigen Bändchen, auch hier den einzig möglichen Weg: religiöse Wahrheiten, die dem Glaubensbewußtsein entschwunden sind, können nur durch Wiedererweckung der entsprechenden religiösen Haltung aus der Vergessenheit heraufgeholt und gegen neuerliche Ignorierung gesichert werden. Darum trägt W. die Schriftworte nicht als Belege einer paulinischen Lehre von der Eschatologie, als objektiv-dogmatische Aussagen zusammen, sondern — und das waren diese Worte ja auch zunächst — als Äußerungen des s o geformten Denkens und des s o erfüllten Strebens, als Zeugen der intensiv erlebten, höchst persönlichen Bezogenheit des Apostels auf diese Wahrheiten. Die Worte der Schrift behalten so ihr ursprüngliches „persönliches" Leben; sie wirken gerade dadurch ansteckend auf das eigene persönliche Denken und Streben. In dieser köstlichen Art verwirklicht W. geradezu vorbildlich das Anliegen der hoffnungsvollen Schriftenreihe, „Leben aus dem Wort" zu vermitteln. Kl.

Johannes M ü l l e r, Der Lebensbegriff des hl. Paulus. Eine biblisch-exegetische Untersuchung. Münsterer theol. Diss. 8° (X u. 127 S.) Münster 1940. — Die Arbeit führt in ihrem ersten Teil, der das Werden des neuen Lebens behandelt, mitten in die katholisch-protestantischen Kontroversen über *iustitia imputata* oder *realis*, über Glaube und Taufe, über symbolische oder reale Wirkung der Taufe hinein. Kontroversen, zu denen in neuester Zeit noch Erörterungen unter Katholiken über untergeordnete, aber im ganzen doch nicht belanglose Punkte des Paulusverständnisses gekommen sind, so z. B. über die nähere Deutung von Röm 6, 3—6. Unterstützt von bedeutenden Vorarbeiten, vor allem durch Wikenhausers Zusammenfassung über den mystischen Leib Christi bei Paulus und Sickenbergers, Lagranges und Meinertz' bekannte Kommentare dringt die Arbeit zu einer gesunden Deutung der Hauptstellen vor. Ihr Verdienst ist die Sichtung und Zusammenfassung auch bezüglich der protestantischen Exegese, deren Deutungen sich der katholischen Auffassung vielfach annähern, im einzelnen aber weit auseinanderklaffen. Weil nun das Leben des Christen ein werdendes ist, bis es den Zustand der Endvollendung erreicht hat, war schon im ersten Hauptteil ein gedrängter Überblick über die paulinische Eschatologie zu geben. Niemand wird es dem Verf. verargen, wenn er an schwierigen Einzelheiten, die für die große Linie unwichtig sind, ohne nähere Stellungnahme (so betreffs 1 Thess 4, 15) oder mit einer gedrängten Begründung der gesund gewählten Position (so bezüglich des angeblichen Zwischenzustandes in 2 Kor 5, 1—10) vorübergeht. — Im zweiten Hauptabschnitt, der das Wesen des Lebens nach den Beziehungen zu den trinitarischen Personen, die es beinhaltet, darzustellen sucht, taucht die schwierige Frage nach der Natur der Christusverbundenheit auf. Wenn kurzerhand aus den „krassen" Ausdrücken Pauli auf eine physische Seinsverbundenheit geschlossen wird (79), so lassen sich dagegen genügende Bedenken erheben. Reale Verbundenheit braucht noch keine physische zu sein. Vorsichtige Theologen fügen ein einschränkendes Beiwort hinzu (vgl. A. Deneffe in der soeben erschienenen vierten Auflage von Pesch, Compendium theol. dogm. 311: *Christus videtur recte dici caput quasi-physice unitum cum corpore suo mystico).* Praktisch ist das physische Einssein mit Christus, wie es der Verf. schließlich darlegt (vgl. besonders 84 f), in dieser Formel aufzufangen. Das Hauptproblem sahen die Väter in der näheren Bestimmung des Verhältnisses der begnadeten Seele zum Geist (vgl. Petavius, De theologicis dogmatibus Bd. II, Buch 8). Es wäre eine ganz reizvolle Teilfrage (allerdings mehr die Geschichte der Exegese betreffend), nachzusehen, von welchen Paulustexten aus die griechischen Väter zu ihren an der genannten Stelle bei Petavius nachzulesenden Sondermeinungen gekommen sind; das Problem, das Paulus jedenfalls offen läßt, hätte der Verf. viel-

leicht sichtbar machen dürfen. Im übrigen sind aber die Zusammenfassungen, die er gerade in den Schlußabschnitten bietet, besonders gediegen und verraten eine beachtliche Selbständigkeit der Überschau. Daß der religionsgeschichtliche Schlußteil knapp ausgefallen ist, bedeutet bei der vorwiegend positiven Zielsetzung der Arbeiten keinen Schaden. K. Prümm.

KIRCHENGESCHICHTE

Martin Bechthum, Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters (Beiträge zur mittelalterl., neueren und allg. Geschichte, Bd. 14). gr. 8° (199 S.) Jena 1941, Fischer. RM. 7.50. — Diese instruktive Untersuchung über das Vagantentum des lateinischen Mittelalters geht systematisch den Faktoren nach, die die Entstehung und die Entwicklung des interessanten und wichtigen Kulturphänomens jener Zeit bedingten. Sie hatten es nicht leicht, diese leichtfertigen Brüder *de vagantium ordine laudando vel potius non laudando!* Schon der hl. Augustin klagt über die mönchischen Landstreicher, die Regula s. Benedicti meint, man solle über deren Tun und Lassen den Mantel des Schweigens breiten und im 9. Jh. gingen sogar mehrere Reformsynoden gegen die Vaganten vor, da sie, zumal in Italien, „vielfach Irrlehren ausstreuten und unnütze Streitereien hervorriefen" *(inutiles quaestiones disseminant;* Mansi XIV, 938). Trotzdem konnte das Treiben der Fahrenden nicht unterdrückt werden. Die Zölibatsforderung, wirtschaftliche Not, vor allem aber die aufblühenden Universitäten haben dann im Hochmittelalter das Vagantentum gefördert und ihm zu seiner kurzdauernden, aber nicht unwichtigen Kulturmission verholfen, die sie „als Kleriker von hoher Bildung, vielfach bedeutender poetischer Begabung, als Hofdichter und im Gefolge von Äbten und Fürsten ausübten" (107). — Bei aller Anerkennung möchte ich aber doch die Ausführungen des Verf. über Gottschalk den Sachsen nicht unwidersprochen hinnehmen. Jedermann wird das schwere Schicksal dieses Mannes bedauern und die barbarischen Methoden verurteilen, die ihn ohne innere Berufung ins Kloster zwangen und dort festhielten; aber verurteilen mußte die Synode „diesen geistigen Freiheitskämpfer aus frühdeutscher Zeit" als Häretiker, weil er nach dem Urteil kompetenter geistlicher Richter die menschliche Willensfreiheit und den allgemeinen Heilswillen Gottes leugnete, da er erklärte, Christus sei nur für die Auserwählten gestorben. Ferdinand Maaß.

Thangmars Lebensbeschreibung des hl. Bischofs Bernward. Nach dem Text der Mon. Germ. Hist. ins Deutsche übertragen von B. Gerlach (Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim, 15. Jahrg., Heft 1/2). gr. 8° (66 S.) Hildesheim 1941, Lax. — Der große Bischof Bernward von Hildesheim erhielt von seinem Lehrer, dem Niedersachsen Thangmar, nicht bloß einen vorzüglichen Unterricht, sondern auch eine sehr gute, lebendig geschriebene Biographie, die zugleich in sein eigenes Leben interessante Einblicke gewährt. Dieser Schulmeister des deutschen Frühmittelalters war um 950 geboren, an der Domschule zu Hildesheim gebildet, ihr später selbst als Lehrer beigetreten und schon in jungen Jahren zu ihrem Vorsteher aufgerückt. Hier hat er neben Bernward noch andere berühmte Schüler unterrichtet, so den hl. Benno von Meißen und Kaiser Heinrich den Heiligen. Aber Thangmars Reich war nicht nur die stille Gelehrtenstube. Er hat neben seiner Lehrtätigkeit auch noch an Feldzügen teilgenommen, große Reisen gemacht und mit den Großen seiner Zeit, Bischöfen, Päpsten und Kaisern, schwierige Verhandlungen geführt. So konnte er, als er im Alter von über 75 Jahren Leben und Taten des hl. Bernward beschrieb, von all den großen Ereignissen seiner Zeit bekennen: *quorum pars magna fui.*

G. hat nun von der Vita Bernardi, die schon 1857 von H. Hüffer übersetzt und als 40. Band der „Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit" herausgegeben worden war, eine Neuübersetzung veranstaltet, „um sie weiteren Kreisen in einem leichter lesbaren, flüssigen und gefälligen Deutsch zugänglich zu machen" (5). Dieses Ziel hat der Verf. auch voll erreicht. M.

Michael B r i n k, Der deutsche Ritterorden. 8° (136 S., 12 Bildseiten). Recklinghausen 1940, Bitter. — In gehobener, an der Existenzialphilosophie ausgerichteter Sprache zeichnet der Verf. in kräftigen Strichen die Grundzüge des deutschen Ritterordens. Er sieht sie vor allem in der schwierigen, aus dem Lebensgefühl des Kreuzzugszeitalters erwachsenen Verbindung von Rittertum und Mönchtum, wie sie der hl. Bernhard von Clairvaux in seinem „Lob der neuen Ritterschaft" gepriesen hatte: „Eine neue Art von Ritterschaft, der Welt bis dahin noch unbekannt, die in doppeltem Kampf unermüdlich streitet gegen Feinde von Fleisch und Blut und gegen die bösen Geister der unsichtbaren Welt." Nach kurzer Überschau über die Kräfte, die den steilen Aufstieg, aber auch den raschen Verfall bedingten, wird dann zum ersten Male in deutscher Sprache die Ordensregel vorgelegt, verbunden mit Auszügen aus Ordenschroniken und zeitgenössischen Dokumenten. Vorangestellt ist dem Büchlein als Devise ein Wort des bedeutendsten Großmeisters Hermann von Salza: „Ich aber als ein Mann, der die Ehre der Kirche und des Reiches liebt und nach beider Erhöhung strebt ..." Wie dieser treue Diener zweier Herren keine Mühe scheute und achtmal den Ritt vom gebannten Kaiser zum zürnenden Papst unternahm, um einen tragbaren und dauernden Ausgleich beider Interessen zu ermöglichen, so sollte auch sein Orden im Dienste des weltlichen und des geistlichen Hauptes der Christenheit das Reich Gottes mit dem Schwerte nach außen hin ausbreiten und schützen, es aber dabei im Innern im Geiste des Glaubens und der christlichen Liebe umgestalten. So faßten es auch die Ritter auf, wenn es in einer ihrer Chroniken heißt: „In der Liebe Überflut empfangen die wackern Ritter gut Gäste, Pilger, Arme. Sie sind es auch, die sich erbarmen der Siechen, die in den Spitalen liegen in mancherlei Qualen, denen sie aus Gastlichkeit sind in Demut bereit, dienstfertig Hilfe zu leisten in einem brennenden Geiste." M.

Franz Xaver S e p p e l t, Geschichte des Papsttums. Band IV: Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Zeit der Renaissance. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Bonifaz' VIII. bis zum Tode Klemens' VII. (1294—1534). gr. 8° (478 S.) Leipzig 1941, Hegner. Geb. RM. 12.50. — Das Spätmittelalter stellt den Papsthistoriker vor die unangenehme Aufgabe, Epochen der Kirchen- und Papstgeschichte darzustellen, von denen er auch sagen könnte: sie gefallen mir nicht. Die Wege, die das Papsttum in jener Zeit gegangen ist, sind mannigfach, vielverschlungen und nicht selten in die Irre gehend. Schon gleich zu Beginn steht der Beschauer vor einem Abgrund. Es ist die Katastrophe von Anagni, zu der das Streben der Päpste nach weltlicher Machtstellung schließlich geführt hatte. Dann folgt das Exil von Avignon, das große abendländische Schisma, das Zeitalter der Reformkonzilien und zum Schluß die letzte schwere Versuchung, die die Lenker der abendländischen Kirche immer wieder an der notwendigen Selbstreform hinderte und sie von der Sorge um die Seelen ablenkte: die Renaissance. Wie zu Beginn, so stehen wir auch am Ende des Buches vor einem Zusammenbruch. Auf der Ständeversammlung zu Paris im Jahre 1302 hatten die Vertreter des französischen Volkes den päpstlichen Machtanspruch abgewiesen und sich einmütig hinter ihren König gegen den Papst gestellt; auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1518 einigen die unerhörten Anklagen gegen die Mißbräuche des päpstlichen Finanzsystems die deutschen Stände wiederum gegen Rom und schaffen so die wichtigste Voraussetzung für den Erfolg der in den nächsten Jahren reißend um

sich greifenden Massenbewegung gegen die römische Kirche. Welch dramatische Steigerung von der französischen zur deutschen Absage! Wieviel menschliche Unzulänglichkeit, wieviel Fehler, Schwächen und Verbrechen galt es doch bei diesem Kreuzweg der Kirche zu beschreiben! — Wie in den früheren Bänden, so wird S. auch jetzt wieder seiner schweren Aufgabe in hervorragender Weise gerecht. Er gibt auch diesmal unhaltbare Stellungen auf und konzentriert die Kräfte dort, wo der Kampf um die Wahrheit und die Ehre der Kirche mit Aussicht auf dauernden Erfolg geführt werden kann. Er erklärt, wie er es soll, das Allzumenschliche und macht das für uns oft Unfaßliche aus der Person und den Umständen begreiflich, aber er vertuscht und beschönigt nichts, auch nicht das Peinlichste. Um die Sache zu retten, opfert er die Person; denn „es gibt keine Grenze für die Bosheit oder Torheit eines Papstes oder irgend eines andern menschlichen Wesens" (Belloc). So und nur so erfaßt man wirklich, wie ernst es Gott mit dem freien Willen des Menschen nimmt, so wird aber auch der erschütterte Katholik des Überwältigenden im Versprechen des Heilandes inne: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Zeiten." M.

Michael Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas (Spanische Forschung der Görresgesellschaft II, 5). gr. 8° (XIII u. 374 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 17.25, geb. RM. 19.25. — Die Tragik des großen abendländischen Schismas wurzelt bekanntlich in zwei historischen Gegebenheiten: der rechtlichen Unklarheit bei der Papstwahl Urban VI. am 8. April 1378 und in dem unglückseligen Charakter des Neugewählten. Das neue umfangreiche Werk, mit dem Seidlmayer seine früheren Forschungen über den Kardinal Peter de Luna (1933) fortsetzt, dokumentiert seine Berechtigung mit einer Fülle von neuem, bisher ungedrucktem oder doch weit zerstreutem Quellenmaterial aus dem Kronarchiv in Barcelona, aus den schon durch Kardinal Ehrles Forschungen bekannt gewordenen, aber bisher (schon wegen der archivalischen und textkritischen Schwierigkeiten) nie voll ausgenützten *Libri de Schismate* im Vatikanischen Archiv, endlich aus der Pariser Nationalbibliothek. Das Dankenswerte daran ist vor allem, daß S. die kenntnisförderndsten Texte aus diesen so fernliegenden, fast unzugänglichen Quellen in großer Mühe zusammengesucht und hier (S. 231—364) wohlgesichtet veröffentlicht hat. Dazu unterrichtet er uns in einer eingehenden Studie über Geschichte und Herkunft der vatikanischen *Libri de Schismate*, die als eine von dem Kardinal Martin de Palva im Dienst Clemens VII. zusammengestellte Sammlung von Beweismaterial nachgewiesen werden (S. 197—228). Auf dem in Barcelona erarbeiteten Material kann uns sodann S. eine ganz neubelegte Geschichte der Stellungnahme Kastiliens und Aragons zum Schisma geben und nachweisen, aus welchen Gründen Kastilien nach dreijähriger und Aragon nach neunjähriger „Indifferenz" sich eindeutig zur Obedienz des französischen Gegenpapstes bekannt hat (S. 25—117). Was aber jeden Historiker an dem schönen Werk vor allem fesseln muß, sind drei Dinge. Das erste is dies — und ich gebe damit, gleichsam als Paradigma, meine persönlichen Erlebnisse bei der Lektüre des Buches wieder —: gleich zu Anfang regte sich zunächst in Kraft dessen, was einst P a s t o r im ersten Band seiner Papstgeschichte geschrieben hatte, der Verdacht, es handle sich hier um eine Erneuerung der für Clemens VII. vielleicht allzu geneigten Ansichten, die von dem berühmten Werk des N. V a l o i s (La France et le Grand Schisme d'Occident, 4 Bde., Paris 1896/1902) vertreten wurden. Gewiß, auch S. stellt mit vollkommener Eindeutigkeit fest (S. 8), daß der Rechtsanspruch Urbans VI. „unanfechtbar verankert" liege in dem nachträglich anerkennenden Schweigen und den geschäftig unterbreiteten Suppliken der französischen Kardinäle. Aber daraus, so glaube ich, mit immer wieder zu betonendem Hinweis auf den Brief des Kardinals von Genf an den Kaiser (vgl. Pastor I⁴, S. 792), müsse auf die zur Gültigkeit der Rechtslage der Papstwahl notwendige relativ einheitliche und eindeutige Wahlgesinnung der

Kardinäle geschlossen werden, und alle später vorgebrachten Zweifel seien letztlich doch nur armselige Diktamina der klementistischen Partei. Nun belehrt uns das Quellenmaterial, das S. hier vorlegt, wie kompliziert in rechtlicher und psychologischer Hinsicht die Lage bereits im Konklave gewesen sein muß. „*De qualitate voluntatis non potest ita clare discerni, cum metus fuerat causa motiva*", lautet ein Satz aus der Zeugenaussage eines unbekannten Kardinals, der hier (S. 292) aus den *Libri de Schismate* abgedruckt wird — und damit ist und bleibt wohl für alle Zeiten das Urteil der Geschichte umrissen, die sich von nun an also für den Nachweis der Rechtsmäßigkeit Urban VI. noch viel mehr als bisher auf den nachträglichen Konsens und nicht auf den Wahlwillen der Kardinäle berufen kann. — Das zweite (abgesehen von einer ausgezeichneten Verschärfung der Linien im Charakterbild Urbans VI., die hier (S. 10—24) aus den neuen Quellen gegeben wird) ist dies: S. verfolgt (S. 172—193) die Vorgeschichte der konziliaren Theorie, für die man sich bisher in einer zu rasch denkenden Vereinfachung auf Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, und von diesen aus auf die Occamschen Ideen von Volkssouveränität und deren Übertragung ins Kirchliche berufen hatte. Die Vorgeschichte der konziliaren Idee wurzelt viel tiefer, sie ist zu verfolgen bis an den Anfang der abendländischen Konzilien überhaupt. S. zeigt den Anteil der aristotelischen und scholastischen Spekulationen auf, rückt Namen wie den jüngeren Wilhelm Duranti (1311), den Dominikaner Johann von Paris (1303) ins gebührende Licht und macht es so einsichtiger, mit welchem Recht und aus welchen Quellen schöpfend die beiden Pariser Professoren zur aufbauend und nicht revolutionär gedachten „Notstandstheorie" griffen. Freilich gilt dies nur für die Konzilstheorie der ersten Jahre des Schismas. Der ungeklärte Ansatz mußte, gefördert von den schier unerträglichen Wirren des späteren Schismas, folgerichtig zu den Konstanzer und Baseler Häresien führen. — Das dritte Verdienst endlich liegt in dem bedeutsamen Beitrag, den diese mühevolle Forschung für die Erkenntnis der vorreformatorischen Mißstände im kirchlichen Geistesleben abwirft. Aus der hier (S. 118—171) untersuchten Geisteswelt der Streitschriften für und wider den rechtmäßigen Papst wird das Urteil aufs glänzendste bestätigt, das einst kein Geringerer als der spätere Kardinal Ehrle fällte, als er seine entrüstete Trauer über den Schwund an echt theologischem und christlichem Denken und das Überwuchern des formal kanonistischen, ja säkularisierten Denkens in dieser heillosen Zeit aussprach (vgl. S. 118 f). Daraus wird die unmittelbare Schuld des großen Schismas am Abbau des katholischen Glaubenslebens einsichtig, aus dem der tragische und für immer rätselvolle Abfall ganzer Völker von der Kirche irgendwie verständlicher wird.

Hugo Rahner.

Johannes Vincke, Briefe zum Pisaner Konzil (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Johannes Vincke, Bd. 1). gr. 8° (251 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 12.60. — Diese Quellenveröffentlichung setzt in dankenswerter Weise fort, was uns an neuem Material die eben besprochene Forschung von Seidlmayer brachte, indem sie zum Höhepunkt der Verwirrung im abendländischen Schisma, zum Konzil von Pisa des Jahres 1409, interessante Briefe und andere Dokumente vorlegt. Die in mühevoller Sammelarbeit schon vor Jahrzehnten durch G. Erler, dann durch L. Schmitz-Kallenberg und zuletzt durch H. Finke beigeschafften Dokumente, die von den in Pisa zusammenkommenden Kardinälen beider Obedienzen in reicher Fülle in die Welt hinausgingen oder doch damit in Verbindung stehen, erscheinen jetzt als Ganzes in der Öffentlichkeit. Es handelt sich um eine letztlich von Vincke redigierte Auswahl von 125 Briefstücken, denen in einem Anhang 15 weitere beigefügt werden, die in chronologisch und zugleich auch sachlich fortlaufender Anordnung den dramatisch sich zuspitzenden Verlauf der Vorgänge, vom Abfall der Kardinäle bis zur Wahl Alexanders V., widerspiegeln. Mancher dieser Texte sind schon bei Martène-

Durand abgedruckt oder der Konzilsgeschichte des Dietrich von Niem einverleibt worden; aber die meisten, aus dem Kronarchiv von Barcelona, aus dem Vatikanischen und aus einer Reihe von deutschen Archiven, waren bisher ungedruckt. Sie geben allesamt einen ausgezeichneten Einblick in die Stimmung und die kirchenpolitische Taktik der Pisaner Kardinäle, und sind somit selbst dort, wo sie an geschichtlichen Tatsachen nicht ertragreich sind, ungemein erkenntnisfördernd. Vincke gibt dazu eine, wenn auch fast zu kurze Einleitung (S. 7—16), aber die jedem Dokument vorangestellten regestartigen Auszüge und einführenden Bemerkungen ersetzen vieles und erleichtern die Benützung dieser für die Geschichte des Schismas notwendigen Sammlung. R.

Else H o ck s, Pius II. und der Halbmond. kl. 8° (229 S. mit 4 Bildtafeln) Freiburg 1941, Herder. — H. ist Meisterin im stimmungsvollen, fein abgetönten historischen Porträt. Sie vermittelt uns in ihrem Büchlein keine besonders neuen oder tiefen Erkenntnisse, aber wie lebendig und getreu vermag sie die Bilderfolge Pinturicchios in der Bibliothek des Domes von Siena zu interpretieren, deren Held Papst Pius II. bezw. der junge Enea Silvio dei Piccolomini ist. An Hand dieser Gemälde begleitet sie den jungen, seiner Begabung voll bewußten Mann, der auf dem ersten Bilde dargestellt ist, wie er auf weißem Pferde als Begleiter des Kardinals Capranica zum Konzil von Basel reitet. „Kaum je hat einem, der von Hause auszog, ein günstigerer Wind die Segel geschwellt", gestand ja der alte Papst selber beim Rückblick auf seine Jugendzeit. Und wie hat der weltkluge Italiener diesen Wind genutzt! H. verschweigt oder beschönigt weder die politischen Wendungen oder die verschiedenen Wandlungen seiner Gesinnung noch auch seine Gier nach dem verbotenen Freudenbecher des Lebens. Aber Enea war kein Zyniker; er hat seine Schwäche erkannt, sie oft und oft bekannt und sie endlich auch überwunden. Überwunden hat aber auch der Politiker den engen kirchenpolitischen Horizont von Basel, sein Blick weitete sich am Kaiserhof und umspannte zuletzt auf dem Papstthron die ganze, von der Türkengefahr tödlich bedrohte Christenheit. Sie zu retten war sein letzter Ehrgeiz, für sie ließ er auch sein Leben. Ferdinand Maaß.

Max M i l l e r, Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter. 8° (X u. 261 S., XVI Tafeln) Würzburg-Aumühle 1940, Triltsch. — Das Kloster Söflingen hatte sich schon bald nach seiner Gründung unter besonderem päpstlichen und kaiserlichen Schutz zum bedeutendsten Klarissenkloster Deutschlands entwickelt. Leider war aber mit der äußeren Blüte allmählich der innere Geist verflacht und die Ordensniederlassung jener Gefahr erlegen, die Cäsarius von Heisterbach einmal andeutet: „Zucht erzeugt Überfluß, Überfluß aber, wenn man nicht sehr auf der Hut ist, lockert die Zucht und die Lockerung der Zucht vernichtet den Überfluß." Nun, die Nonnen von S. waren je länger je weniger auf ihrer Hut. Seit der Mitte des 14. Jh. nahmen sie es mit der Armut nicht mehr so genau, sie erwarben in steigendem Maße Sondereigentum und tätigten allmählich sogar Kaufs- und Verkaufsgeschäfte. Die Mißstände benützte der Ulmer Stadtmagistrat, dem die Unabhängigkeit des reichen Klosters immer unbequemer wurde, die Reform mit Gewalt durchzuführen, wobei auch ehrenrührige Beschuldigungen gegen das Privatleben der Schwestern erhoben wurden, die dann zu Beginn des 19. Jh. vom Verfasser der Ulmer Reformationsgeschichte aufgenommen und bestätigt wurden. M. kann nun in eindringender Untersuchung nachweisen, daß die ominöse Notiz über die Nonnen *quas inhonestas et fere omnes praegnantes invenerunt* sich sowohl auf die Barfüßermönche von Ulm wie die Söflinger Nonnen bezieht (was die Sache doch offenbar bedeutend abschwächt) und das *praegnantes* mit „widerwärtig" übersetzt werden muß. Die Unhaltbarkeit der abgeschmackten Beschuldigung bestätigen endlich auch die 53

Briefe und 7 handschriftlichen Lieder, die, bisher ebenfalls nur unvollkommen herausgegeben, als die „Söflinger Buhlbriefe" bekannt waren. Aber auch damit ist es nichts. In diesen Briefen der Mönche an die Nonnen wird zwar sehr viel Süßholz geraspelt, aber von unsittlichen Beziehungen findet sich keine Spur. Dafür geben die Briefe dem äußeren Geschehen jener Spätzeit des Mittelalters ein tieferes psychologisches, historisches und kulturhistorisches Relief. M.

Alfons D e i ß l e r, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur deutschen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts (15. Erg.-Heft der Studien und Mitt. z. Gesch. des Benediktiner-Ordens). gr. 8° (XXIV u. 196 S.) München 1940, Neuer Filser-Verlag. — Auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen berichtet D. von dem allmählich wachsenden und erstarkenden Bestreben des 18. Jh., die Theologie allein auf die positiven Quellen aufzubauen und von der scholastischen Metaphysik zu lösen. Hier bereichert er unsere Kenntnisse weithin. Sowohl die Verbindung mit dem Geist der französischen Mauriner wie die innere Kräfteverschiebung innerhalb Deutschlands in den Benediktinerschulen und darüber hinaus tritt klar ans Licht. Gerbert bedeutet ein Weiterführen Herrgotts, Heers und Schmidfelds und den Höhepunkt, wenn er auch wohl in sich wie in seiner Wirkung auf die Folgezeit etwas überschätzt wird. Er steht doch mehr im allgemeinen Strom der Zeit, als D. wahr haben will. Führend ist sein Wirken auf andern Gebieten als auf dem des theologischen Studiums. — Die Studie regt zu vielen Erwägungen an. So wird klar, wie die „positive" Theologie schon von Beginn an dazu neigt, positivistisch zu sein, und sich mehr den Hilfswissenschaften widmet als dem Zeichen des neuen Geistes, was denn der eigentlichen Theologie mehr Eintrag tat als die allzu eingehende Beschäftigung mit der Philosophie. Darum sinkt dann auch das theologische Studium im Lauf des 18. Jh. Wichtig und einer näheren Erforschung wert ist auch die Beobachtung D.s, daß schon im ersten Viertel des Jahrhunderts gefordert wird, besonders die Konzilien zu erforschen. Der Kampf der Episkopalisten und der Primatsanhänger kündigt sich dort an. Gerbert betont eine Verbindung der *theologia mentis* und *cordis*, wobei auf der letzteren der Nachdruck liegt; D. schreibt dies dem Einfluß des Augustinus zu; aber hier wirkt wohl jene zweite, sentimentale Richtung der Zeit, die neben dem aufgeklärten Rationalismus besteht und, in ihrem Naturalismus jenem gleich, mehr das Fühlen des Herzens als die Krönung des menschlichen Seins und Tuns betont. Damit hängt die Frage zusammen, ob Gerbert mit dem positiven Charakter der Theologie ebenso ihren Supranaturalismus lehrt. D. bejaht dies und sieht gerade darin das Überzeitliche und Moderne Gerberts; vgl. S. 80. 188 u. ö. Man kann aber fast alle Ausführungen Gerberts durchaus als moralische Anweisungen für den edlen Menschen auffassen (vgl. De recto et perverso usu theol. schol. c. 22 u. a.). So ist auch die „Heilstheologie" Gerberts durchaus verschieden von der im Ringen der Gegenwart gemeinten. Die alte „scholastische" Theologie verteidigte da doch trotz ihrer „Logik" mehr das christliche Mysterium. — Möge die wertvolle Studie schließlich auch Anlaß werden, die geschichtliche Einbettung der neueren Theologie genauer zu untersuchen, um der Scholastik, die mehr in der Verurteilung durch die Neuen sichtbar wird, ebenfalls gerecht zu werden. H. Becher.

Chrysostomus S ch r e i b e r O. S. B., Aufklärung und Frömmigkeit. Die katholische Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter und ihre Stellung zur Frömmigkeit und zur Liturgie, mit Berücksichtigung von Johann Michael Sailer. 8° (XX u. 174 S.) München 1940, Neuer Filser-Verlag. — Die Ziele und Wege der religiösen Aufklärung, die erzieherisch sein wollte, müssen besonders auf dem Gebiet der Predigt wie dem des Erbauungs- und Gebetbuches erkennbar sein. Dementsprechend zeigt denn auch die vorliegende Studie, daß Sch. eine Fülle von

Quelladern angeschlagen hat, deren sprudelnde Wasser kaum in ruhige Kanäle zu leiten sind. Er wählt als Grundsatz der Aufteilung die Stellung der Aufklärung zu den verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit, wie den Feiertagen, der Heiligenverehrung, den Prozessionen, Wallfahrten, Bruderschaften usw. So erwünscht es dem Volkskundler sein mag, seinen Stoff übersichtlich beieinander zu finden — ein Sachweiser erfüllte indes auch seinen Wunsch —, so wäre doch vom allgemeingeschichtlichen Standpunkt jene Ordnung vorzuziehen, die die verschiedenen Richtungen jener Zeit unterscheidet: Rein abwehrendes Verhalten der alten Schule, das Sowohl-als-auch vermittelnder Naturen (wie Königsdorfer; vgl. über ihn auch B. Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl I, 347), die kühle Ablehnung rein rationaler Prediger und schließlich die neugewonnene übernatürliche Haltung der Überwinder der Aufklärung. Diese verschiedenen Auffassungen wiederholen sich jetzt bei jeder der genannten Frömmigkeitsübungen. Da die im Titel genannte „Frömmigkeit" weiter ist als die volksfrommen Übungen, da die Stellung zur amtlichen Liturgie eigentlich kaum angeführt wird, entsteht auch hier ein Mißverhältnis der Durchführung zur Ankündigung des Themas. Trotzdem ergeben die Forschungen des Verf. ein packendes Bild von der kämpferischen Vielfalt dieser wahren Übergangszeit. Bei den Aufklärern selber wäre vielleicht noch klarer die nüchterne Haltung der Verstandesprediger von der innigeren und wärmeren Art von durchaus natürlich eingestellten Gemütspredigern zu unterscheiden. Vielleicht bietet diese Sicht einen Schlüssel, um die auch bei Sch. noch reichlich ungreifbare Gestalt Sailers zu erkennen, der doch durchaus der Aufklärung verhaftet ist, sie aber leichter wie etwa ein Wessenberg überwindet. Beide unterschieden „Wesentliches und Unwesentliches der Religion". Während der Generalvikar von Konstanz kühl alles Volkstümliche abschaffte und seine Gesinnungsgenossen es „mit Mund und Feder beschnarchten und auszischten", wie der Bozener Kapuziner Albert sagen würde (89), wahrte sich Sailer den Sinn für die Unmittelbarkeit des Volksgemütes, behielt Geduld mit dessen Liebe zur Anschaulichkeit, gewann die Erkenntnis von der wahren Frömmigkeit des Volkes und kann somit als Helfer bei der Wiedergeburt der volkhaften Predigt angeführt werden. — Eine auf eine vollständigere Benutzung der Quellen fußende Darstellung wird das von Schr. gegebene Bild nicht mehr ändern. Seine hoffentlich bald fortgesetzten Studien werden aber eine umfassendere Antwort auf die Frage geben, wo und wie der Naturalismus und Moralismus der Aufklärung abgelöst wurde von der Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeiten. Daß gerade die Berührung mit dem „Volk" hier Wunder wirkte, zeigt das wertvolle Zeugnis Mercys (134). B.

Hans Hoffmann, Bernhard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit. 8° (308 S.) München 1940, Kösel-Pustet. — Der Buchtitel müßte streng genommen lauten: „Einführung in Overbergs Schriften", da der eigentlichen Biographie von den 292 Textseiten nur 33, den Schlußbetrachtungen über O.s Bedeutung und Werk weitere 33 und alle übrigen Seiten dem Auszuge und der Erklärung seiner Schriften gewidmet sind, vor allem der „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht". Innerhalb dieses Rahmens aber ist der Stoff klar und übersichtlich geordnet. Nach dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde, auf dem sich vor allem die bedeutendsten Gegenspieler, die Fürstin Gallitzin und der Staatsmann Franz Frh. v. Fürstenberg, abheben, folgt das gedrängte Lebensbild O.s und die Schilderung seiner Tätigkeit in der Volksschule, im Lehrer- und Priesterseminar. Der große Pädagoge war Autodidakt, er hat es nie verleugnet; er ist aber auch in seiner unermüdlichen Selbsterziehung ein Vorbild für alle Erzieher geblieben. Seine Schriften, die z. T. über 100 Auflagen erlebten, leiden zwar gelegentlich an Stoffüberladung, enthalten aber vielfach, wenigstens *in nuce*, manches, was erst unsere Zeit voll gewürdigt hat: die zweckmäßige Bildung von

Körper und Geist, die Bedeutung von Erbe und Umwelt, die Wichtigkeit des Beispiels und der Gewöhnung, endlich die Bedeutung der sozialen Erziehung.
Ferdinand Maaß.

Josephus Waigand, Missiones Indiarum Orientalium Sacrae Congregationi de Propaganda Fide concreditae, iuxta visitationem apostolicam 1859—1862. Dissertatio ad lauream in facultate Missiologica pontif. Universitatis Gregorianae. gr. 8° (132 S.) Budapest 1940, Selbstverlag (IV, Prohászka-utca 7). — Die Seelsorgsarbeit im weiten indischen Missionsfeld war im 19. Jh. durch Schwierigkeiten ganz eigener Art gehemmt. Im Entdeckungszeitalter hatte die aufstrebende Weltmacht Portugal die Verpflichtung übernommen, den katholischen Glauben in den zu entdeckenden Gebieten zu verbreiten und dafür vom Apostolischen Stuhl auch das Recht erhalten, das ungeheure Gebiet vom Kap der Guten Hoffnung bis nach China kirchlich zu organisieren und die einzelnen Missionsdistrikte dem Erzbistum Goa zu unterstellen (port. Patronat). Aber dem portugiesischen Staate, der sehr bald von seiner Machthöhe herabgeglitten war, wurde es im Laufe der Zeit immer unmöglicher, den gewaltigen finanziellen und personalen Anforderungen dieses Patronates auch nur entfernt zu genügen, und so war die Leitung der Kirche schließlich gezwungen, Apostolische Vikare für jene Territorien zu ernennen, deren Missionierung der goanesische Klerus nicht mehr in Angriff nehmen konnte. Als aber trotzdem die seelsorgliche Not immer dringlicher wurde und die eigentliche missionarische Tätigkeit in vielen Goa unterstehenden Sprengeln ganz aufgehört hatte, erließ Gregor XVI. 1838 ein Breve, das die Suffraganbistümer von Goa beseitigte und die kirchliche Jurisdiktion, das Gebiet der kleinen Erzdiözese Goa ausgenommen, den Apostolischen Vikaren verlieh. Diese Verfügung wurde aber von den portugiesischen Behörden nicht anerkannt und sogar vom „goanesischen" Klerus bekämpft, so daß ein 20jähriger Streit (das goanesische Schisma) die Folge war. Erst die von allen Apostolischen Vikaren erbetene Visitation aller Diözesen und Vikariate konnte die tieferliegenden Ursachen des Zwistes feststellen, manche von ihnen sogleich beseitigen und zur Behebung der übrigen die gangbaren Wege weisen. Dies sind die Umrisse des aufschlußreichen Bildes, das die gründlich gearbeitete Dissertation entwirft. M.

P. Hermann Fischer S. V. D., Augustin Henninghaus. 53 Jahre Missionar und Missionsbischof. Ein Lebensbild. 8° (409 S. mit einer Karte) Steyl 1940, Missionsdruckerei. — F. überliefert in dieser einfachen, aber fesselnden Biographie einen der bekanntesten und erfolgreichsten deutschen Missionsbischöfe dem Andenken der Nachwelt. Der junge H. (1862—1939) war schon von allem Anfang an vom Glück begünstigt. Von einfachem und geradem Wesen, das zudem in einem ausgezeichneten Elternhaus fürs ganze Leben gefestigt worden war, zog er die Aufmerksamkeit des ersten Steyler Missionsbischofs, des genialen J. B. Anzer, auf sich, der den neugeweihten jungen Priester mit sich nach China nahm und ihm unter seiner Aufsicht und Anleitung die beste Einführung in die Kenntnis von Land und Leuten vermittelte und damit dem Jungmissionär eine wichtige Voraussetzung für sein großartiges Lebenswerk mitgab. War Anzer der schöpferische Geist, der die Mission begründete und auf moderne Grundlagen stellte, so war H. der treue Mitarbeiter, der in selbstlosem und unerschöpflichem Arbeitseifer mit seinen Missionären das abgesteckte Feld bebaute und das Missionsgebiet, das er mit 23 000 Getauften übernommen hatte, seinen fünf Nachfolgern mit einem Stand von 150 000 Christen übergeben konnte. Da H. auch ein aufmerksamer Beobachter der kirchlichen Verhältnisse und der großen politischen Umwälzungen des Landes war, erhalten wir zugleich wertvolle Einblicke in das große Zeitgeschehen. M.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Gerhard Jentgens, Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsychologische, pädagogische Studie. 8° (56 S.) Essen 1940, Wibbelt. RM. 2.50. — Der Verf. ist bestrebt, bereits gesicherte Ergebnisse der Psychologie der Gewohnheiten in kurzer Darstellung systematisch zu bearbeiten. Im ersten Teil behandelt er die Psychologie der Gewohnheit. Ausgehend von ihrer Phänomenologie mit begrifflicher Fixierung und einem geschichtlichen Überblick schreitet der Verf. fort zu kurzer psychophysischer Betrachtung der Gewohnheit und deren gesetzmäßigem Wirken im allgemeinen sowohl wie in einzelnen Vorgängen des Seelenlebens. Der zweite Teil läßt uns die Gewohnheit noch kurz in moralpsychologischer Bedeutung sehen. Es wird darin gezeigt, welche Bedeutung der Gewohnheit in Bezug auf das Empfindungs- und Gefühlsleben, auf das intellektuelle und voluntative Leben zukommt und welche Rolle sie spielt in der Durchgestaltung des Temperamentes, des Charakters und des Gewissens. Der Vorzug dieses Schriftchens liegt in der systematischen Anordnung des Stoffes und in der Kürze und Übersichtlichkeit der Darstellung. A. Bachlechner (z. Zt. im Felde).

Bernhardt Ziermann C. SS. R., Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken. 8° (147 S.) Köln 1940, Bachem. Geb. RM. 3.00. — Mit treffsicherem Blick zeichnet der Verf. die Unsicherheit im sittlichen Denken der Menschen unserer Tage, deren geistige Quellgründe und die verschiedenen Versuche, diese Unsicherheit zu bannen. Z. charakterisiert diese Unsicherheit als mangelnde Zielsicherheit auf ein Letztes, Absolutes. Philosophische Strömungen, wie die des Nominalismus mit allen seinen Auswirkungen, die mehr und mehr den metaphysischen Aufstieg zum Absoluten verriegelten, die Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, vor allem der Biologie, die den Menschen aus seiner bisherigen Geborgenheit warfen, indem sie für verschiedene menschliche Handlungen Erklärungen beibrachten, die eine Herabminderung der Verantwortlichkeit zur Folge haben, ferner politische, soziale und wirtschaftliche Umwälzungen und religiöse Verarmung bilden die geistigen Hintergründe der herrschenden Unsicherheit im sittlichen Denken. In der Überwindung derselben versuchten sich Bestrebungen wie die der sittlichen Autonomie und des Biologismus. Demgegenüber führt aber allein der christliche Weg zur wahren Sicherheit und sittlichen Selbständigkeit. Das Christentum bindet den Menschen an Gott und dadurch auch erst eigentlich an seine Menschennatur. Die in die Tiefe und auf das Ganze gehenden Gedankengänge des kleinen Büchleins bilden einen dankenswerten Beitrag zum Verständnis der Lage und enthalten mithin auch manche guten Fingerzeige zu deren pastoreller Behandlung. B.

Johannes Klein, Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral und ihrer Systembildung (Abhandlungen aus Ethik und Moral 15). gr. 8° (390 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. — Das Buch ist von Interesse schon seiner Fragestellung und seiner Methode wegen. Neben der Geschichte des objektiven theologischen Gedankengutes ist es nämlich eine reizvolle und für eine wirkliche Geschichte des kirchlichen Lebens wichtige Aufgabe ,dessen subjektive Ausprägung in den einzelnen Epochen und in einzelnen führenden Vertretern herauszustellen. Das geschieht hier mit großer Gründlichkeit für Tertullian, und zwar will Kl. dessen ethische Gedanken und Forderungen aus seinen Schriften erheben und von seinen Grundanschauungen her verständlich machen (14). Der vorliegende Band ist diesen Grundanschauungen gewidmet. Zu diesen gehört vor allem die Überzeugung von der überlegenen sittlichen Kraft des Christentums gegenüber dem sittlichen Zusammenbruch des damaligen Heidentums; diese Überzeugung müsse T. zum Christentum geführt

haben, sie ist auch in seinem christlichen Denken der leitende Gesichtspunkt geblieben. Während T. das Glaubensgut ohne viel innertheologisches Interesse nur bewahrend weitergibt (242 f), entbrennt sein Eifer, wo es gilt, für sittliche Ideale einzutreten. Ja, die sittliche Überlegenheit wird ihm schließlich zum einzigen Wahrheitskriterium (115. 178), was auch seinen Übertritt zum Montanismus einigermaßen begreiflich macht. Von hier aus erhält dann das von T. gepflegte christliche Machtbewußtsein seine Beleuchtung, sein Gedanke vom Christenleben als *militia Dei*, seine Beurteilung von Natur und Welt und manches andere. Im ganzen ergibt sich ein stark pragmatistischer Grundzug in T.s Auffassung des Christentums (250 f). — Der aufschlußreichen Studie sind noch drei Exkurse beigegeben: über die Schrift De pallio, über die Frage, ob Tertullian Priester war, über sein Verhältnis zur Passio Perpetuae. J. A. Jungmann.

Josef A m m e r, Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers (Abhandlungen aus Ethik und Moral 17). gr. 8° (133 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verlag. — Die klare und übersichtlich gegliederte Studie stellt fest, wie Sailer, im Grunde seines Wesens Seelsorger und Erzieher, als Kern der Moraltheologie, als Prinzip der christlichen Lebensgestaltung die personale, aus dem Glauben stammende Liebe bestimmt. Dies ist auch das Hauptanliegen seines geistigen Arbeitens. Er nimmt einigermaßen die Neuorientierung der christlichen Ethik voraus, wie sie im Handbuch von Fritz Tillmann ihren Ausdruck findet (vgl. 106). Dabei ist der Verf. nicht blind für die Schwächen Sailers, der sich zumal in den Frühwerken nicht ganz zur Unterscheidung von Philosophie und Theologie, Natur und Offenbarung durchringt. Dies wird besonders fühlbar bei dem Mangel an wissenschaftlicher Wortprägung. — Gegen die geschichtliche Einbettung Sailers durch A., der ihn im Gegensatz zur nachtridentinischen Entwicklung der Moraltheologie und zur abstrakten Aufklärung sieht, wäre der Vorschlag zu prüfen, ob man nicht besser die innere Fortbildung der Moral positiv werten sollte. Obwohl stufenweise immer neue Einseitigkeiten überwunden werden, liegt doch eine gewisse folgerichtige Entfaltung dieser Wissenschaft vor, wofür auch die Werke der praktischen religiösen Erziehung als Quellen zu berücksichtigen sind. So bietet doch gerade auch die Kasuistik den Ansatz zur personalen Betrachtung der Moral. Selbst die „abstrakte" Aufklärung war stark erzieherisch gerichtet, d. h. ging auf die Hebung der menschlichen Person, so daß sowohl die Lehre von der allgemeinen Humanität wie die nationalen Eigenwerte in ihr entwickelt werden. Ferner hat die Aufklärung, wie aus der geschichtlichen Forschung auf anderen Gebieten, z. B. der Dichtung, klar hervorgeht, wesentlich zwei Formen, von denen die zweite das Gemüt als die den ganzen Menschen umfassende Kraft in den Mittelpunkt rückt. Ihre Leistung, die Vertiefung einer wissenschaftlichen und praktischen Anthropologie, kommt in Sailer voll zu ihrer Wirkung. H. Becher.

Seelsorge im Aufbau. Bearb. von Karl R u d o l f. Hrsg. vom Wiener Seelsorge-Institut. 3 Bde. I: Neue Einsicht. 8° (98 S.); II: Heiliges Leben im Gotteshaus. 8° (VII u. 152 S.); III: Die Pfarrgemeinde wächst. 8° (VIII u. 135 S.) Wien 1941, Herder. RM. 2.00, 2.60 u. 2.70. — Priester, die teils in der ordentlichen, teils in der außerordentlichen Seelsorge stehen, dazu auch ein Laie, bieten in bunter Abwechslung Beobachtungen, Erfahrungen, Anregungen und Wünsche zur Seelsorge von heute. Wo flutendes Leben sich äußert, wird da und dort nicht ganz Geklärtes aufscheinen. Aber die Büchlein bieten so reiche Fülle von Anregungen zum Nachdenken, Nachahmen oder Probieren, daß wohl jeder Seelsorger vielfachen Nutzen aus ihnen schöpfen kann. Jos. Lachmair (†).

Aus christlichem Denken in der Neuheit der Tage. Hrsg. von Karl R u d o l f. gr. 8° (364 S., 4 Abb.) Wien 1941, Herder. Geb. RM. 6.80. — Freunde und Schüler von Prof. Michael P f l i e g l e r haben ihm zum 25jährigen Priesterjubiläum einen literarischen Blumenstrauß gewidmet. Außer dem Herausgeber haben sich

13 Gratulanten mit Beiträgen eingefunden: Priester und Laien, Männer und Frauen. Jeder gibt aus seinem Schaffenskreis. So erhalten wir Aufsätze aus Philosophie, Pastoral, Homiletik, Aszetik, Kunst und Kunstphilosophie. Die Natur einer solchen Aufsatzsammlung und der schon im Titel angedeutete Vorstoß ins Neue bringt es mit sich, daß manches gesagt wird, was man nicht ohne weiteres unterschreiben könnte. Mehrere Aufsätze sind ganz fein, die meisten geben wertvolle Anregungen, alle zeigen das ehrliche Streben, die Schätze der katholischen Wahrheit und Lebensfülle der Welt von heute zu vermitteln. L.

Joh. Chrysostomus S ch u l t e O. Fr. Min. Cap., Zwischen zwei geistigen Welten. Erlebnisse und Bekenntnisse. 8° (430 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 5.80. — Der durch seine Vorträge und Schriften, besonders durch seine Bemühungen um die seelsorgliche Behandlung der Psychopathen weitbekannte Lektor der Pastoral blickt gelegentlich seines 40jährigen Ordensjubiläums zurück auf sein Leben und Wirken. Es ist dieses Buch aber nicht eine Selbstbiographie, wie manche sie sonst schreiben, sondern der Verf. kann den Pastoralprofessor nicht verleugnen: alles, von den Jugenderlebnissen an, in Elternhaus und Schule, im Ordensnoviziat, in verschiedenen Stellungen und Tätigkeiten, auf Reisen und im Krankenstand, das ganze reiche Leben ist unter dem Gesichtswinkel der Seelsorge gesehen und geschrieben. Und wenn P. Chrysostomus in einem Schlußkapitel die Bilanz seines Schaffens zieht, darf er sich mancher Erfolge freuen. Aber für den Fachkollegen ist es ein Trost, zu sehen, wie auch der Verf. gelitten und gerungen hat bei der Wahrnehmung, daß an der Zeitenwende, in der wir stehen, die alten Methoden nicht mehr ausreichen, aber eine neue fertige Pastoral für längere Zeit noch unmöglich ist. Als Titel hätte meiner Ansicht der zuerste geplante „Pastoral in Erlebnissen" besser entsprochen als der jetzige; denn der Verf. will gewiß nicht sagen, daß sein Leben und Wirken sich gleichsam in einem Zwischenraum zwischen Kloster und Welt abgespielt habe, sondern er ist und bleibt mit ganzer Seele Kapuziner, aber ein solcher, der auch der Welt des 20. Jahrhunderts etwas zu sagen hat, so wie er in seiner Doktordissertation von P. Martin von Cochem geschrieben hat. A. Schmitt.

August A d a m, Spannungen und Harmonie. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben. 8° (238 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Bercker. RM. 3.80. — Paulus bittet die Korinther: „Laßt doch euer Herz weit werden!" Dieser Apostel kann von allen am wenigsten geistige Enge und seelische Atemnot ertragen. Er „weiß", daß Christus Menschen mit endlosem inneren Raum schafft. Darum geht es Adam: Werdet weit! (Wenn nur das Druckbild des Buches nicht so ängstlich eng wäre!) An einer Fülle von dogmengeschichtlichen Tatsachen und von Erscheinungen der praktischen Christenfrömmigkeit zeigt der Verf. die immer neue Gefährdung des Christen, durch Einseitigkeit und Enge die Fülle Christi zu vergessen oder zu verlieren. Es wird manches sehr klar gesagt. Das ganze Buch aber weckt das frohe, starke, positive Bewußtsein, daß die Kirche vermöge ihres Wesens uns doch immer wieder aus der Enge zu Weite und aus den Spannungen zur Harmonie führt und daß sie gerade auch dadurch ihre göttliche Sendung erweist. G. Waldmann.

Maura B ö c k e l e r O. S. B., Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit. Mit einem Geleitwort von Abt Ildefons Herwegen. 8° (588 S.) Salzburg-Leipzig 1941, Otto Müller. — Der Untertitel kennzeichnet die Absicht der Verfasserin: Der Sinn fraulichen Seins deckt sich nicht mit der innerweltlichen Aufgabe der Frau als Gehilfin des Mannes. Als Zeichen, wie sie in der Schrift erscheint (Maria, die Kirche), weist sie über die Welt hinaus auf eine höhere Wirklichkeit. So erscheint sie in geheimnisvoller Nähe zur dritten göttlichen Person: am göttlichen Leben in besonderer Weise teilnehmend und dieses Leben weiter-

gebend, dadurch befähigt, Gehilfin des Mannes in höherem Sinne zu sein. Wir haben hier eine Darstellung der Heilsgeschichte vor uns unter dem Aspekt Frau - Hl. Geist. Der Aufbau des Buches ist klar: nach einer Begriffsbestimmung des Symbolischen wird die konkrete Erscheinungsform der Frau, der Ausgangspunkt aller folgenden Untersuchungen, besprochen. Dann beginnt der Hauptteil: Die göttliche Urwirklichkeit (Hl. Geist), die Einberufung der Schöpfung in die göttliche Wirklichkeit (Gnade), Sünde, Menschwerdung, Erlösung in allen Stufen bis zur Vollendung am Jüngsten Tag. Das Buch ist geschrieben in bildhaft künstlerischer Sprache; man spürt auch, daß es aus der Beschaulichkeit eines Nonnenklosters kommt. Die Verf. erweist sich als hochgebildete Frau, die ebenso in den Schriften der hl. Hildegard wie bei den griechischen Vätern zu Hause ist. Auch das Geistesleben unserer Zeit ist in sie eingegangen. Alles dient aber nur der Auslegung des Wortes Gottes in der Hl. Schrift und atmet den Geist der Liturgie. — Theologisch unrichtig ist es, zu sagen, aus der innergöttlichen Ekstase der Liebe gehe der Sohn hervor (76; vgl. 106. 396). Die Deutung von Gn 3. 16 auf Satans Herrschaft ist zu kühn. A. Böhm (z. Zt. im Felde).

Michael Fischer O. S. C., Der heilige Kamillus von Lellis. Ein Mitgestalter christlicher Krankenpflege. 8° (232 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. RM. 5.10. — In gefälliger Sprache und interessanter Darstellung wird hier die geistige Entwicklung und das epochemachende Wirken eines Bahnbrechers moderner Krankenpflege und Krankenseelsorge geschildert. Kamillus de Lellis gehört zu jenen Großen des Reiches Gottes, die nicht von Anfang an Heilige waren. Erst nach langer Irrfahrt schlug ihm die Stunde der Bekehrung und aus dem wilden Landsknecht wurde ein glühender Apostel der Caritas. Auf dem Hintergrund der wechselvollen Zeitgeschichte hebt sich die Gestalt des Heiligen wirkungsvoll ab. Der Leser wird auch mit der Geschichte der Krankenhäuser, vorab seit dem Ausgang des Mittelalters, bekannt. B.

Gottfried Salz, Dr. Peter Kreutzer. Ein Großstadtpfarrer. kl. 8° (135 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 3.00. — So anspruchslos diese Lebensbeschreibung nach außen erscheint, sie macht uns mit einem Priester bekannt, der für die heutige Priestergeneration beispielhaft dasteht. Dr. Kreutzer (1866—1934) war mit seiner rheinischen Heimat fest verwurzelt und blieb es auch als Großstadtpfarrer von Essen. Aufgeschlossen für die neue Zeit, brachte er besonders dem Aufbruch der katholischen Jugend warmes Verständnis entgegen. Mit Leidenschaft liebte er die Theologie und befaßte sich zeitlebens mit theologischen Problemen. Dabei stand er ganz im Leben und entfaltete eine rege Seelsorgstätigkeit. Das Tiefste seines Wesens war seine lebendige Frömmigkeit. Der Biograph betont den großen Einfluß, den das Germanikum und die Gregoriana in Rom auf die Gesamtbildung Dr. Kreutzers ausgeübt haben. B.

Maria Grote, An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein. kl. 8° (296 S.) Münster 1940, Regensberg. — Eine Mitarbeiterin aus dem engsten Kreise Sonnenscheins läßt in lose geordneten Erinnerungen und Erlebnissen ein Stück deutscher Kirchengeschichte der jüngsten Vergangenheit lebendig vor uns erstehen. Selbst beim Lesen wird man manchmal noch von dem Drängen dieses Apostellebens im hastenden Arbeitstempo der Großstadt erfaßt, sodaß man das Buch nicht aus der Hand legen kann. Staunend und erschüttert erlebt man die Größe dieses Mannes und seines Werkes, aber zugleich auch Grenzen und Tragik. So ergänzt dieses Gedenkbuch in manchem die bisherigen Lebensbeschreibungen. Franz Aichinger (z. Zt. im Felde).

Richard Beron O. S. B., Kinder- und Hausbibel mit vielen Bildern, Psalmen, Gebeten und Liedern und einem frohen Gang durchs Kirchenjahr. Quer-Lexikon-8° (284 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 6.60. — Mit dieser Bibel wird der

Versuch gemacht, Naturjahr und Kirchenjahr, Lesung, Gebet, Lied und Bild zu organischer Einheit zu verbinden. Es ist wie eine Übertragung der Liturgie des Gotteshauses, näherhin der Matutin, in den Raum der christlichen Familie. Alles atmet Gemeinschaft und geht auf das Mittun aller Beteiligten. Aus den Schriftlesungen werden biblische Geschichten, die in Gebete ausklingen. Jeder Geschichte folgt ein Psalm in einer den größeren Kindern verständlichen und zum Wechselgebet geeigneten Fassung. Ein Gebet in ungebundener Rede sucht die Verbindung zum Leben. In diesen Betrachtungen zu den alttestamentlichen Erzählungen tritt der Charakter des AT als „Erzieher auf Christus hin" gut hervor. Eine gute Hilfe sind die Symbole und Bilder. Frisch und edel in Farbe und Linienführung, heben sie das Wesentliche der Geschichte bezw. des Festgedankens klar hervor. Ganz besonders aber dienen der „Hausliturgie" die vielen geistlichen Lieder (mit Noten) aus dem reichen Schatz des deutschen Kirchenliedes aus alter und neuer Zeit. Das Inhaltsverzeichnis am Schluß nennt Dichter und Komponist bezw. Bearbeiter. Dort sind auch die Schriftstellen zu den biblischen Geschichten und Psalmen angegeben. Als Ganzes ist das Werk eine hervorragende Leistung. — Soeben erscheint vom gleichen Verf. in demselben Verlage noch ein willkommener Behelf: „Psalmen- und Liederbüchlein. Im Anschluß an die Kinder- und Hausbibel" (kl. 8°, XVI u. 148 S.). Texte und Melodien des großen Buches sind darin für eine Mehrzahl von gleichzeitigen Benutzern herausgehoben.

E. Maaß.

Johannes Schuck, Der Segen Gottes. Ein christliches Hausbuch von den kirchlichen Segnungen und Weihen. 4° (308 S.) Würzburg 1939, Echter-Verlag. Geb. RM. 5.80. — Der Verf. will den vielfachen Segen Gottes, der aus den kirchlichen Weihen und Segnungen uns zufließt, dem Volk anschaulich vorführen. So manches altehrwürdige, meist unverstandene christliche Brauchtum wird so wieder neu gehoben und belebt. Die Texte von Pontifikale und Rituale sind ausgiebig herangezogen. Die leichtfaßliche und volkstümliche Darstellung, die kräftig aus Geschichte und Leben schöpft, wird dem Buch den Weg in weite Volkskreise bahnen.

F. Weiß.

Klara Wirtz, Christliche Heimgestaltung. kl. 4° (190 S., 115 Abbildungen). Bonn 1940, Buchgemeinde. Geb. RM. 5.80. — Dieses Buch ist für junge christliche Familien geschrieben und will mithelfen beim Aufbau eines religiösen Familienlebens, das Gestalt annimmt im religiösen Brauchtum. In beseelter Sprache geschrieben, bietet es eine Fülle von Anregungen, die nicht sklavisch durchgeführt, sondern den konkreten Umständen gemäß lebendig ausgewertet werden sollen. Viele religiöse Bräuche werden erwähnt, besonders aus dem Mittelalter, das ja so reich war an gestaltgewordener Frömmigkeit. Zwei Gruppen reihen sich aneinander: Geweihtes Leben, die bedeutungsvollen Tage der Familienglieder wie Geburtstag, Taufe, Erstkommunion, Firmung, und Heiliges Jahr in der Familie, die Festzeiten des Kirchenjahres, wie sie weiterwirken in die Familie hinein. Der Anhang bringt mustergültige Bilder zur Veranschaulichung des Wortes und zahlreiche Hinweise auf Literatur und Kunstverlage

A. Böhm.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I. Seitergasse 3.
Verlag: Franz Wegner, Würzburg. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg.

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 250 WIEN 15. DEZEMBER 1942

Bei der Schriftleitung sind seit 15. Januar 1942 eingelaufen:

Aliseda C. S., La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestras dias. Desarrollo y sistematización (Bibliotheca teológica Granadina II, 1). 8° (274 S.) Granada 1942, Faculdad teológica S. J.

Augustinus, Der freie Wille (A. Augustinus' Werke, I. Die frühen Werke, übertr. von *C. J. Perl*). kl. 8° (XVI u. 255 S.) Paderborn 1941, Schöningh. RM. 5.90.

Bertrams W., S. J., Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters (Analecta Gregoriana XXX, series Facult. Iur. Can., sectio B, n. 3). gr. 8° (XVII u. 192 S.) Rom 1942, Univ. Gregoriana. Lire 30.—.

Beukers Cl., S. J., Cicero's Godsdienstigheid (Historische Bibliothek van Godsdienstwetenschappen, gesticht door A. Janssens †, Th. O. van Leiding. gr. 8° (XVI u. 223 S.) Brüssel 1942, Standaard-Boekhandel.

Bobák J., De caelibatu ecclesiastico deque impedimento Ordinis sacri apud Orientales praesertim apud Ruthenos (Urbaniana II, 3). 8° (167 S.) Roma 1941, Officium Libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28).

Chelodi J., Ius canonicum de personis. Praemissis notionibus de iure publico ecclesiastico, de principiis et fontibus. Ed. III. curavit *P. Ciprotti*. gr. 8° (XIII u. 501 S.) Vicenza 1942, Società anon. Tipografica. Lire 50.—.

Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima, graece et latine. Recensuit *C. Th. Schaefer* (Florilegium Patristicum 44). 8° (75 S.) Bonn 1942, Hanstein. RM. 3.—.

Coppens J., Histoire critique des livres de l' Ancien Testament. 3e édition, revue et augmentée. 8° (216 S.) 1942, Desclée-de Brouwer.

Cusanus-Texte I: Predigten: 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten von *Josef Koch*. Vorgelegt von *E. Hoffmann* (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, Jg. 1941/42, 1. Abh.). gr. 8° (217 S.) Heidelberg 1942, Winter. RM. 11.—.

Debray F. K., Dienst am Altar. Werkbuch für Ministrantenseelsorge. Hrsg. vom Wiener Seelsorge-Institut. 8° (VII u. 168 S., 9 Tafeln) Freiburg 1942, Herder. RM. 2.40, geb. RM. 3.80.

Dietsche W., Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision. Untersuchungen zur Urheberschaft des sogenannten Anecdoton von Amelli. Als Manuskript gedruckt. 8° (III u. 110 S.) Freiburg i. B. 1942. Blümer.

Dolezich G., Frauen, die aus dem Glauben lebten. 2. Bd. 12° (160 S.) Einsiedeln-Köln o. J. (1941), Benziger. RM. 2.80, geb. RM. 3.50.

Eckhardt, Meister, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke IV: Sermones. Hrsg. u. übersetzt von *E. Benz*. 3. Lfg. (S. 161—240). 4° Stuttgart 1942, Kohlhammer. Subskriptionspreis RM. 2.—.

Ermecke G., Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. 8° (VIII u. 301 S.) Paderborn 1941, Bonifacius-Druckerei.

Fabro C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d' Aquino. kl. 8° (XII u. 381 S.) Milano 1939, Vita e Pensiero. Lire 20.—.

Fraghi S., De condicionibus matrimonio appositis. 8° (XV u. 118 S.) Roma 1941, Officium Libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo, 28).

Franceschini E., Leggenda minore di Santa Caterina da Siena (Publicazioni dell' Università catholica del S. Cuore IV, 38). 8° (XV u. 167 S.) Milano 1942, Vita e Pensiero. Lire 25.—.

Giacon C., Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica (Publicazione dell' Università catholica del S. Cuore I, 34). 8° (XXI, VIII u. 764 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 75.—.

Giacon C., Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea (Archivum Philosophicum Aloisianum II, 2). gr. 8° (241 S.) Milano 1942, Bocca. Lire 35.—.

Haidenthaller M., Tertullians 2. Buch ‚Ad nationes' und ‚De testimonio animae'. Übertragung u. Kommentar (Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums XXIII, 1/2). 8° (315 S.) Paderborn 1942, Schöningh. RM. 16.—.

Hayen A., S. J., L' Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas. Préface par le R. P. *Jos. Maréchal* (Museum Lessianum, section philos., N. 25). gr. 8° (317 S.) Paris 1942, Desclée de Brouwer. F. 55.—.

Helbling L., O. S. B., Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien (1478—1541). Beiträge zu seiner Lebensgeschichte (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 67/68). 8° (XV u. 217 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 10.90.

Hök G., Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang (Uppsala Universitets Arsskrift 1942, 3). gr. 8° (XXXV u. 365 S.) Uppsala 1942, Lundequist (Leipzig, Harassowitz).

Holböck C., Die Bination. Rechtsgeschichtliche Untersuchung. 8° (XII u. 132 S.) Roma 1941, Officium Libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28).

Holböck F., Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik. gr. 8° (XV u. 247 S.) Rom 1941, Officium Libri catholici.

Karl A., Die Glaubensphilosophie Newmans. Ein Beitrag zur Geschichte und Methodologie der modernen Glaubensbegründung (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 19). 8° (XVI u. 196 S.) Bonn 1941, Hanstein. RM. 6.60.

Liuzzi F. A., Commentarius de singulis delictis in iure canonico: De delictis contra auctoritates ecclesiasticas (cann. 2331—2340). gr. 8° (XVI u. 164 S.) Rom 1942, Officium Libri catholici.

Maréchal J., S. J., Le Point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier II: Le conflit du rationalisme et l' empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. Cahier: III: La critique de Kant. 2e edition (Museum Lessianum, section philos., Nr. 4 u. 5). gr. 8° (261, 325 S.) Paris 1942, Desclée de Brouwer.

Matzner E., Das Kind in der Kirche Christi. Religiöse Formung des Kindes durch den kirchlichen Religionsunterricht. 8° (XV u. 159 S., 4 Tafeln) Freiburg 1942, Herder. RM. 2.20, geb. RM. 3.40.

Meßner R., O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit II, 3). 8° (XXIII u. 490 S.) Freiburg 1942, Herder. RM. 6.60.

Móra M., Házassági kereseti jog (Das Klagerecht im kath. Ehenichtigkeitsprozeß). 8° (XII u. 260 S.) Budapest 1941, Stephaneum. Pengö 12.— (Ungarisch; Summarium latinum S. 252—256).

Móra M., Az egyházi adó és az egyházközség alapkérdései az egyházi és a világi jog szerint (Die Grundfragen der Kirchensteuer und der Kirchengemeinde nach kirchlichem und staatlichem Recht). 8° (260 S.) Budapest 1941, Stephaneum. Pengö 8.—. (Ungarisch; deutsche Zusammenfassung S. 252—260.)

Moschetti G., Bibliographia iuris canonici ex ephemeridibus ab a. 1918 ad a. 1934. gr. 8° (335 S.) Rom, Casa Editrice del libro Italiano. Lire 100.—.

Notter Antal Emlékkönyo (Festschrift für Anton Notter. Abhandlungen aus dem Gebiet des Kirchenrechts und verwandter Rechtsgebiete). gr. 8° (1167 S.) Budapest 1941, Stephaneum (VIII, Szentkiralyi utca 30). Pengö 50.—. (Im wesentlichen ungarisch; Summarium latinum S. 1131—1162.)

Oesterle G. O. S. B., Consultationes de jure matrimoniali. gr. 8° (376 S.) Rom 1942, Officium Libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28).

Pfaff E., O. F. M., Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts. gr. 8° (XXIV u. 174 S.) Rom 1942, Officium Libri catholici.

Prezioso F., O. F. M., De Aristotelis creationismo secundum s. Bonaventuram et secundum s. Thomam. 8° (105 S.) Rom 1942, Officium Libri catholici.

Russo A., De damnatione ad expensas in iure canonico speciali ratione habita ad ius civile Italicum. 8° (79 S.) Roma 1941, Officium Libri catholici.

Scharl J., Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers. Inaugural-Dissertation. 8° (83 S.) München 1941, Dietz.

Schildenberger J., Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches untersucht und textgeschichtlich eingegliedert, 1. Die alte afrikanische Textgestalt (Texte u. Arbeiten I, 32/33). 8° (VIII u. 176 S.) Beuron 1941, Kunstverlag. RM. 16.40.

Scoti Joannis Duns, Tractatus de primo principio. Editionem criticam curavit *M. Müller O. F. M.* (Bücher augustinischer u. franziskanischer Geistigkeit I, 1). 8° (XL u. 171 S.) Freiburg 1942, Herder. RM. 4.80.

Seriski P. M., O. F. M. Conv., Poenae in jure byzantino ecclesiastico ab initiis usque ad saeculum XI. 8° (XIV u. 146 S.) Roma 1941, Officium Libri catholici.

Straßer E., Alfons Tostatus und seine Gnadenlehre im Kommentar zum 19. Kap. des Matthäusevangeliums. 8° (X u. 83 S.) Emsdetten 1941, Lechte.

Vannutelli P., Synoptica V, 2/4 (Schlußheft: Protoevangelium Jacobi synoptice). gr. 8° (S. 97—151) Rom 1940, Selbstverlag.

Vismara G., Storia dei patti successori (Publicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore II, 68). gr. 8° (XXVIII u. 759 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 80.—.

Wuyts A., S. J., Le patriarcat russe au Concile de Moscou de 1917/1918 (Orientalia Christiana analecta 129). 8° (XVI u. 244 S.) Roma 1941, Istituto Orientale. Lire 52.—.

Haec loquere et exhortare

Monatsschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis

Die im 37. Jahrgang erscheinende Predigtzeitschrift bemüht sich unter Leitung von P. Eberhard Streibl OSB. vom Kloster Metten und unter Mitarbeit einer Reihe Prediger, in der Gegenwart vor allem den praktischen Bedürfnissen der Seelsorger bei Verkündigung des Wortes Gottes zu dienen. In ihrer Stoffdarbietung sucht die Zeitschrift sowohl dem Prediger, der vor anspruchsvolleren Hörern zu sprechen hat, als auch dem Seelsorger der einfachen Leute Wertvolles zu bieten, und zwar „für die Sonn- und Festtage", wie auch „zu besonderen Gelegenheiten". Reihenpredigten ergänzen, soweit es gegenwärtig der Raum erlaubt, die regelmäßigen Predigtdarbietungen. So brachte der Jahrgang 1942 neben andern eine Jahresreihe von 53 Predigten über die Christenpflichten.

Haec loquere et exhortare erscheint zwölfmal im Jahr. Jedes Heft kommt vier Wochen vor Beginn des Monats, für den der Inhalt gültig ist, in die Hände der Bezieher. Die Zeitschrift kann bezogen werden durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag. Der Bezugspreis beträgt jährlich RM. 8.— bei Posteinweisung oder durch die Buchhandlungen; RM. 9.— bei Zusendung in offenem Umschlag; RM. 10.88 bei Zusendung in verschlossenem Umschlag. Einzelheft RM. —.75. Der Bezugspreis kann auch halbjährlich bezahlt werden.

Aus dem Inhalt der drei ersten Hefte dieses Jahrgangs: Sonn- und Festtagspredigten und Gelegenheitspredigten von Domprediger Karl Abenthum-München, P. Odilo Altmann OFM.-Salzburg, Georg Hintermeier-Augsburg, Dr. Heinrich Mohr-Freiburg i. Br., P. Wunibald Russer OSB.-Metten, Dr. Karl H. Schelkle-Wachendorf, Generalvikar Joseph Scherm-Regensburg, Dr. Joh. B. Schneyer-Würzburg. Eine Reihe von fünfzehn Predigten „Christus in seinen Sakramenten" von Stadtpfarrer Dr. Johann Fuchs-Grafing. Eine Reihe von sieben Fastenpredigten behandelt „Das Reich Gottes als Aufgabe der heiligen Fastenzeit". (Eine weitere Reihe von sechs Fastenpredigten erscheint im Aprilheft.) Regelmäßig bietet Haec loquere et exhortare Gedächtnisworte für die Gefallenen, ferner Beispiele und Anregungen sowie Winke für die zeitgemäße Gestaltung der Predigt. Eine Jahresreihe lebendig geschriebener Plaudereien gibt fruchtbare Winke für anschauliches Predigen.

FRANZ WEGNER VERLAG, WÜRZBURG

Juliuspromenade 64

Postscheckkonto Nürnberg Nr. 4237

Die

„Zeitschrift für Aszese und Mystik"

ist eine wissenschaftliche Vierteljahreszeitschrift, die 1925 als einzige deutsche Fachzeitschrift für aszetische und mystische Theologie von Priestern der Gesellschaft Jesu gegründet wurde. Die Gründung, der schon zwei ähnliche in Frankreich und Spanien vorausgegangen waren, wurde veranlaßt durch die am 9. Oktober 1921 unter Benedikt XV. an die deutschen Bischöfe ergangene Verfügung der Seminarien-Kongregation, daß das Studium der Moraltheologie abgeschlossen und vollendet werden müsse durch das Studium der Aszese und Mystik, damit die Seelenhirten in der Lage wären, sich und die ihnen anvertrauten Seelen zu leiten und zu jeder Stufe der Tugend und Heiligkeit emporzuführen. Derselbe Papst hatte schon am 10. November 1919 an den Inhaber des an der Gregoriana neu errichteten Lehrstuhls für aszetische und mystische Theologie ein öffentliches Schreiben gerichtet, in dem es u. a. folgendermaßen heißt:

Da die aszetischen und mystischen Stoffe in den gewöhnlichen Lehrgängen der Dogmatik und Moral nicht behandelt werden, so pflegt es zu geschehen, daß der junge Klerus ohne die rechten Grundsätze des geistlichen Lebens bleibt, dessen klare und dabei schwierige Erkenntnis ihm doch unerläßlich ist sowohl für die eigene Vollkommenheit als für seinen Dienst an anderen. Die Geistlichen müssen der verschwommenen und sentimentalen Aszese entgegenarbeiten sowie der falschen Mystik, die immer wieder einige erfinden oder aus verdächtigen Quellen herholen und die auch heute zu großer Gefahr für die Seelen umgeht. Die neue Professur soll nun die Bildung des Klerus vervollständigen, kundige Seelenführer heranbilden und ihnen Licht geben, so daß sie fähig werden, die Menschen, sei es in den Klöstern oder Seminarien oder in der Welt, in den mannigfachen und wunderbaren Aufstiegen zur Heiligkeit zu leiten.

Diese päpstlichen Worte waren bei der Gründung und Zielsetzung der „Zeitschrift für Aszese und Mystik" maß- und richtunggebend und sind es bis heute geblieben. Wie sie ihr Programm ausgeführt haben, beweisen am besten die 17 bis heute erschienenen Jahrgänge, in denen bewährte Mitarbeiter aus dem Ordens-, Priester- und Weltstande zu den verschiedensten Fragen des aszetischen und mystischen Lebens das Wort ergriffen haben. Oft war die Nachfrage nach einzelnen Beiträgen so stark, daß sehr viele Hefte und mehrere Bände seit langem vergriffen sind und nachträglich nur noch auf antiquarischem Weg beschafft werden können.

Der Herausgeber und seine Mitarbeiter werden auch weiterhin bemüht sein, der Theorie und Praxis des vollkommenen Lebens nach besten Kräften zu dienen und den immer größer werdenden Leserkreis unserer Zeitschrift über alle Fragen und Neuerscheinungen des aszetischen und mystischen Lebens auf zuverlässige Weise zu unterrichten.

Der Bezugspreis beträgt jährlich RM. 7.—, Einzelheft RM. 2.—. Die Zeitschrift hat zur Zeit einen Umfang von 64 Seiten. Bestellungen werden angenommen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag.

FRANZ WEGNER VERLAG WÜRZBURG

Juliuspromenade 64